

التوحيد بين
التصوف السني والتصوف الفلسفي
إشارات ودلالات

د. أبو اليزيد أبوزيد العجمي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

مقدمة

البحث عن الهوية الثقافية لأمتنا غدا واحدا من أبرز المخارج من الأزمة الراهنة ، ولما كانت ثقافتنا الإسلامية قد صيغت كما صيغ المجتمع الإسلامي كله وفق ما جاء به الوحي كتابا وسنة فقد سجلت فيها خصائص بناء الإنسان : جسده ، وعقله ، وروحه وما يستلزم هذا من حركة وعلاقات تنبثق من المعتقد الحق ، وتترشد بالعبادات والشعائر لتجيء سلوكا سمته الالتزام والتخلق .

وحين يراد لهذه الأمة بحث صلتها بالمصادر والإفادة من اجتهادات العقل المسلم فإن هذا يعنى الإفادة من كل العلوم التي عرفها تاريخ المسلمين ، سواء منها ما يتصل بالنص القرآني مباشرة أو السنة كذلك ، أو ما يحقق توجيهات المصدرين الكتاب والسنة في تحكيم أمر الله ونهيه في حياة المسلمين ، وبذا تساوى الحاجة إلى الفقه مع الحاجة إلى علوم العقيدة مع الحاجة إلى علوم التزكية المسماة اصطلاحا بالتصوف . ولا يخفى على أهل العلم ان الأخذ من اجتهادات السابقين يضبطه منهج وتحكمه فلسفة . ولما كان التراث الصوفي في فكرنا الإسلامي قد تعرض لظروف فكرية حكم عليه فيها بأحكام عامة ، قد لاتصمد أمام التنفيذ العلمى ، فإن ناتج هذا وغيره من ظروف قد جعل البعض يرفض الجيد لحمله اسم الردى ، وهذا مما يجافي عدل الحكم في الإسلام والموضوعية فيه . ويضيق بالتالي علينا فرصة الإفادة مما تتحقق فيه شروطها وضوابطها .

وقد شغلت في العامين الآخرين ببحوث في التصوف ركزت فيها على وضع منهج علمي لقراءته ، وأظهرت في بعضها تطبيقه كي نعرف ماذا نأخذ وماذا ندع ، بل لنعرف كيف نفسر الأحكام على هذا الجزء من تراثنا مدحا أو قدحا . (١)

وهذا البحث الخاص بالتوحيد عند الصوفية واحد من هذه البحوث . أقدمه تجلية لحقائق تتصل بفهم الصوفية للتوحيد باعتباره حجر الزاوية في فكرنا الإسلامي ، وأهدف كذلك

(١) انظر / نحو قراءة منهجية للتراث الصوفي / مجلة دراسات اسلامية - باكستان مجمع البحوث الإسلامية ، مارس

١٩٩٤م ، شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم في التراث الصوفي / حولة الجامعة الإسلامية العالمية

اسلام اباد - العدد الأول ١٩٩٣م .

إلى بيان الفرق الواضح بين التصوف حين كان مرتبطا بمصادره الإسلامية ، وبينه حين غزته مصطلحات الفلسفة وأفكارها وهلم جرا .

وقد رأيت ان أمهد له بذكر مسلمتين هما : إسلامية التصوف ، وعقيدة التصوف ، مدخلا إلى الحديث عن مفهوم التوحيد الذى هو أس البناء للنهضة التى كانت والنهضة المرتقبة بكل أبعادها العلمية والروحية والاجتماعية .

وقد حاولت جهدى أن تكون الإشارات دالة ، وأن يكون الحكم موضوعيا وان يكون تناول منطقيا ، حتى يتضح الأمر ويتجلى وجه الصواب . والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل .

التصوف إسلامي النشأة والمصدر :

لقد كان شغف بعض الباحثين الغربيين في التصوف الإسلامي برده إلى عوامل غربية عن الإسلام ظاهرة امتد أثرها إلى بعض الباحثين من غير المستشرقين حيث قرروا أن العوامل الغربية عن الحياة الإسلامية هي التي التي ميزت التصوف مذهباً واضح المعالم بين الطريقة (١) .

لكن هذه الفروض التي جعلت التصوف غير إسلامي قد أُلغى بعضها البعض (٢) ، بعد أن اكتشف بعض المستشرقين ضرورة إعادة النظر في أحكامهم بهذا الصدد ، فقرر نيكلسون - وهو من السابقين إلى دراسة التصوف - أن كل الأفكار التي وصفت بأنها دخيلة على المسلمين ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية إنما هي وليدة الزهد والتصوف اللذين نشأ في الإسلام ، وكانا إسلاميين في الصميم (٣) .

وقد أشاد « ماسينيون » بهذا الإنصاف فقال : « وقد بين نيكلسون أن إطلاق الحكم بأن التصوف دخيل على الإسلام غير مقبول ، فالحق أننا نلاحظ منذ ظهور الإسلام أن الأنظار التي اختص بها متصوفة المسلمين نشأت في قلب الجماعة الإسلامية نفسها أثناء عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث وتقرئهما ، وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وما حل بالأفراد من نوازل » (٤) .

ولكن ماسينيون لا يمانع أن يكون تطور التصوف قد خضع لعوامل أخرى مع هذا الأصل القرآني (٥) .

وإشارة بعض المستشرقين المعاصرين إلى وجود آثار أجنبية إنما يقصدون بها ما حدث في مرحلة التصوف الفلسفي ، أما التصوف السني فهو إسلامي النشأة والتطور ، وحين يستخدم بعض المستشرقين وصف الباطنية بالنسبة للنظرية الصوفية السنية فإنما يقصدون الباطن الذي هو في مقابل الظاهر ، وهو من صميم الإسلام (٦) ، نجد هذا لدى

(١) حنا الفاخوري ، خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ٣٠٧/١ - بيروت .

(٢) محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام / ٦٣ - طبعة ١٩٨٤م .

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه . « ع » من مقدمة د . أبو العلا عفيفي .

(٤) دائرة المعارف الإسلامية / ٥ / ٢٧٤ « مادة تصوف » .

(٥) عبدالرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي / ٣١ - الكويت ١٩٧٩م وكالة المطبوعات .

(٦) د . أبو الوفا الفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي / ٣٧ - طبعة ١٩٧٩م .

المستشرق « ترمينجهام » في قوله « إن التصوف الإسلامي تطور طبيعي داخل حدود الإسلام ولا يمت - إلا بصلة طفيفة - للمصادر غير الإسلامية ، مع أنه تلقى إشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها ، وبالتالي فإن نظاما صوفيا واسعا ومتطورا قد تكون في الإسلام ، ومهما كان الدين الذي يدين به : الأفلاطونية المحدثة ، أو الغنوصية ، أو التصوف المسيحي ، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إليه بحق كما نظر إليه الصوفية أنفسهم على أنه النظرية الباطنية للإسلام ، والسر الذي تضمنه القرآن » (٧) .

وكان الحق الذي تقرره هذه النظرات - مع التحفظ على بعض تعبيراتها - يؤكد أن التصوف كتجربة روحية لا يمكن أن تنشأ في دين استقاء من دين آخر ، إذ لكل طبيعته ، ولأهله ظروفهم والعوامل المؤثرة في تجاربهم الروحية والمادية على حد سواء ، ومن هنا يكون الأثر - إذا وجد - عاملا مساعدا وفي مراحل متأخرة . وكفسير لهذا قول إقبال « ولا يمكن لفكرة ما أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم يكن - على نحو ما - ملكا خاصا لهذا الشعب ، وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح شعب من سباتها العميق لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبدا أن تخلق تلك الروح من العدم » (٨) .

وإذا كان هذا الأمر غدا مسلّمة هي موضع اتفاق فإن من المنطقي أن نربط بينها وبين لازمها وهو ضرورة دراسة المصادر الإسلامية التي نشأ التصوف منها وتطور في ظلها ، وهنا نجد الدارسين المسلمين بصفة عامة يذكرون القرآن الكريم مصدرا للحياة الصوفية حيث حاولوا أن يسندوا مقاماتهم وأحوالهم بسند قرآني ، كما يذكرون حياة الرسول قولا وفعلا وأثرها في نشأة التصوف الإسلامي وتطوره (٩) ، ولأن حياة الرسول هي الجانب العملي لمبادئ الحياة الروحية كما جاء بها القرآن الكريم كان الاهتمام بأثر شخصية الرسول الكريم في التصوف الإسلامي بكل مدارسه ، وصلة هذا بعقيدة القوم ، بل إن الأمر يبلغ مبلغا أشد وضوحا حين يقول أحد الباحثين المجتهدين : « إن التصوف الإسلامي نشأ ضرورة لازمة في المجتمع السني المسلم ، انبثاقاً من ميراث النبوة المحمدية ، إذ للنبوة ثلاث وظائف ... أولها : بلاغ الشرع وبيانه وتعليمه للناس سواء في ذلك العقائد النظرية

(٧) السابق ٣٧/ ١.2. Oxford 1971 (Trimingham). The Sufi Order in Islam

(٨) محمد إقبال : تطور الفكر الفلسفي في إيران ٨١/ ترجمة د. حسن الشافعي ، د. محمد السعيد جمال الدين - طبعة أولى ١٩٨٩م الدار الفنية للنشر والتوزيع / مصر .

(٩) د. التفازاني : مدخل ٤٣/ ، د. جعفر : في الفلسفة والأخلاق ٢٣٩/ (طبعة ١٩٦٨م) .

والأحكام العلمية ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ﴾ (١٠) .

ثانيها : سلطة تنفيذ الأحكام ... وتحكيم الشرع ﴿ يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم ﴾ (١١) .

ثالثها تزكية النفوس وقيادة الأرواح في سيرها نحو الحق تعالى ﴿ هو الذى بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ﴾ (١٢) .

ويقرر هذا الباحث أن هذه الجوانب التى كانت مجتمعة في شخصية الرسول ورثت بعد عصر الراشدين فورث جانب التزكية وتربية الأرواح قوم جمع بعضهم بين العلم والعمل ، وهذا الجانب هو الذى صدر عنه التصوف الإسلامى الذى اهتم بالتزكية والتزكية متابعة جادة للرسول الكريم وسعيا إلى الكمال الإنسانى (١٣) .

عقيدة التصوف :

نحن نرتضى أن نعرف التصوف بما عرفه أحد شيوخ دراساته وممارسته ، وفيه يقول : « التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقيا ، وتحقيق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدى إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى ، والعرفان بها ذوقا لا عقلا ، وغررتها السعادة الروحية ، ويصعب التعبير عن حقائقها باللغة العادية ، لأنها وجدانية الطابع وذاتية » (١٤) .

والنظر إلى التصوف الإسلامى في ضوء هذا التعريف يقضى ببعض الحقائق اللازمة في هذا الصدد ، فلا يمكن أن يكون الترقى الأخلاقى ، ولا الشعور الوجدانى المتدفق بالحب ، ولا تحقيق غاية العرفان الدوقى المؤدى إلى السعادة ، كل ذلك لا يمكن أن يكون بدون أساس عقدى ينطلق منه التصوف ويحتكم إليه ، وهذا الأساس في الإسلام هو عقيدة التوحيد التى يعتبرها البعض أخص خصائص التصوف الإسلامى .

ومن الحقائق اللازم تفهماها في هذا الصدد أن لغة التصوف غير عادية ، أو خاصة كما يسميها البعض أو رمزية في تعبير آخر . وعليه فقد تكون لغتهم في التعبير عن عقيدة التوحيد غير مألوقة في سياق الحديث عن العقائد عند المتكلمين أو غيرهم ، ولكنها لا تصل

(١١) سورة التوبة / ٧٣ وسورة التحريم / ٩ .

(١٠) سورة المائدة / ٦٧ .

(١٢) سورة الجمعة / ٢ .

(١٣) حسن الشافعى (د) فصول في التصوف / ٦٥-٦٧ . طبعة ١٤١١ هـ ١٩٩١ م دار الثقافة العربية .

(١٤) الفتازانى : مدخل / ٨ .

إلى حد التعبير بما يخالف الشرع ، أو يناقض نص الإسلام وروحه ، الأمر الذى يجعل من يقع في هذه الدائرة هدفا لاتهامات الصوفية قبل غيرهم من طوائف المسلمين . « ولكن هذا الجهد (التصوف) أو تلك التجربة تقوم على أساس معين أو تنطلق من قاعدة محددة ، وهى عقيدة التوحيد التى هي شعار الإسلام وروحه المهيمنة على كافة أنظمتها . وقد وجدنا أبا القاسم القشيرى في ترجمته لأبى على الكاتب (١٥) يذكر ما يظنه يزيل هذه الشبهة ، يقول ابن تيمية « وقد ذكر أبو القاسم القشيرى في ترجمته الشيخ أبى على بن الكاتب ، وقد صحب أبا على الروذبارى وغيره ، وتأخر بعد الأربعين وثلاثمائة ، قال : المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل فأخطأوا ، والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا » .

قلت : العلم في لسان الصوفية ووصاياهم كثيرا ما يريدون به الشريعة كقول أبى يعقوب النهرجورى (ت ٣٣٠ هـ) « أفضل الأحوال ما قارن العلم » وكقول أبى يزيد (ت ٢٦١ هـ) « عملت في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت أشد على من العلم ومتابعته ، ولولا اختلاف العلماء لبقيت ، واختلاف العلماء رحمة إلا في تجريد التوحيد » (١٦) .

.. ويمكننا القول - في ضوء الإشارات السابقة - بأن أساس التصوف عقيدة التوحيد ، وما يأتى بعد هذا الأساس فرع له وانشاق منه ، كما سيتجلى هذا في الأثر النبوي في التصوف الإسلامى ، كما يمكننا القول بأن هذه الحقيقة فرضت نفسها على الباحث المسلم والباحث غير المسلم ، في مجال التصوف (١٧) ، وذلك بعد البحث في التوحيد ودلالته عندهم ، والبحث فيما يتصل بالموضوع ذاته وهو طبيعة العلاقة بين الصوفي وربه .

ولأن هذه النقطة مرتكز أساسى لموضوعنا نرى أن نجليها بإشارات تتضمن ما يلى :

في التصوف السنى :

* عقيدة التوحيد كما تدل عليها أقوالهم (نماذج) .

* رؤية نقدية لما ورد في أقوالهم عن التوحيد .

* حديثهم عن العلاقة بين الخالق والمخلوق .

١ - عقيدة التوحيد كما تدل عليها أقوالهم : (التوحيد في أقوال الصوفية) .

(١٥) القشيرية / ٤٦ . طبعة صحيح - مصر

(١٦) ابن تيمية : الاستقامة / ٩٤/١ ، ٩٥ - تحقيق د. محمد رشاد سالم ، طبعة جامعة الإمام ١٩٨٣ م.

(١٧) د. حسن الشافعى : فصول / ٤٣ ، ٤٤ .

جمع كلام الصوفية - بلفظه أو كما فهمه هو - غير واحد من المؤرخين فصنف الكلاباذي (ت ٣٨٠ هـ) « التعرف لمذهب أهل التصوف » وصنف أبو عبد الرحمن السلمي (توفي ٤١٢ هـ) « طبقات الصوفية » وصنف القشيري (توفي ٤٦٥ هـ) الرسالة ، ومن قبل هذين كان اللمع للسراج الطوسي (توفي ٣٨٧ هـ) لكنه لم يستقص استقصاء هؤلاء ، ومن بعد هؤلاء كان ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) في صفة الصفوة - وجميعهم يستفاد منه فيما نحن بصدده ، لكننا سنشير إلى ما قدمه القشيري وندعمه بما قدمه صاحب أول طريقة صوفية منظمة ، ذلك هو عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ) أما لماذا القشيري من بين من جمع أقوال الصوفية ؟ فذلك لأنه ركز القول في هذا الأمر مقدما فهمه لأقوالهم ومؤيدا هذا الفهم بنماذج غير قليلة من أقوالهم في معنى التوحيد ، ومن جهة أخرى فإن الرؤية النقدية لكلام المشايخ في التوحيد ركزت على ما أورد القشيري في رسالته .

أما بالنسبة للجيلاني فالإشارة إلى حديثه عن التوحيد عند الصوفية تعنى أن ما قرره القشيري من خلال أقوالهم من أنهم على طريقة السلف واعتقاد أهل السنة والجماعة ظل هو السمة العامة للتصوف الإسلامي رغم وجود بعض البدايات التي نحت منحى ظهر فيه الأثر الأجنبي والتي تطورت فيما بعد إلى تصوف فلسفي له ظروفه وخصائصه .

... يقول القشيري - بعد أن ذكر سبب تأليفه للرسالة وما وجد من طوائف صوفية تقول بما يخالف عقيدة أهل السنة والجماعة - : « اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، وعرفوا ما هو حق القدم ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم ، ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد رحمه الله : « التوحيد أفراد القدم من الحدث » وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ، ولأنح الشواهد كما قال أبو محمد الجريري رحمه الله : من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهد زلت به قدم الغرور في مهواة من التلف » (١٨) .

أما عن أقوالهم في معنى التوحيد فقد ذكر القشيري أقوالا لكثير من مشايخ القوم وسوف نجتزئ منها بما يكفي للدلالة على الحكم الذي قدمه القشيري عن فهمهم للتوحيد ، كذلك نشير إلى أن القشيري جمع فيما روى بين أقوال لشيوخ هم موضع ثقة العامة

والخاصة ، وأقوال أخرى لصوفية دار حولهم جدل ، وكان الحكم عليهم موضع افتراق بين العامة ، بل وبين العلماء كذلك ، ونذكر من هؤلاء الشبلى (ت ٣٣٤ هـ) والحلاج (ت ٣٠٩ هـ) ، وكأنا بالقشيري يشير إلى أن معنى التوحيد الحق نطق به أصحاب الصحو ، وأصحاب السكر على حد سواء ، وهذا له دلالة إما في وضوح المعنى لدى الجميع ، وإما في صلاحية ذلك مدخلا للاعتذار عن هؤلاء أمام من يتهممهم بالخروج عن الدين جملة ودون تفصيل في أحواشهم التي نطقوا فيها ببعض الأقوال الموهمة أو الغامضة .

وهذه بعض أقوالهم :

الشبلى :

يروى القشيري عن السلمى سماعه لمن سمع الشبلى يقول : « جل الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف . وقال : هذا صريح من الشبلى أن القديم سبحانه لا حد لذاته ... ولا حرف لكلامه » (١٩) .

الجنيد البغدادى (ت ٢٨٩ هـ) :

« وقال الجنيد (ولا يذكر القشيري سندا) : إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة معرفة المصنوع صانعه ، والمحدث كيف كان إحداثه ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث ، ويدل لدعوته ، ويعترف بوجوب طاعته » (٢٠) .
« وسئل الجنيد عن التوحيد فقال : أفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته ، أنه الواحد الذى لم يلد ولم يولد ، بنفى الأضداد والأنداد والأشباه ، بلا تشبيه ، ولا تكييف ، ولا تصوير ، ولا تمثيل ، وليس كمثل شئ وهو السميع البصير » (٢١) .

البوشنجى :

« وقال أبو الحسن البوشنجى رحمه الله : التوحيد : أن تعلم أنه غير مشبه للذوات ولا منفى الصفات » (٢٢) .

ذو النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ)

يحكى القشيري بسند الطوسى قوله حين سئل عن التوحيد ما هو ؟ فقال : أن تعلم أن قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج ، وصنعه للأشياء بلا علاج ، وعلة كل شئ صنعه ، ولا

علة لصنعه وليس في السموات العلا ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله وكل ما تصور في وهمك فالله بخلاف ذلك» (٢٣).

الحلاج (ت ٣٠٩ هـ)

يروى عن السلمى بسند عن الحلاج قوله : «ألزم الكل الحدث لأن القدم له ... إنه سبحانه لا يظله فوق ، ولا يقله تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه عند ، ولا يأخذه خلف ، ولا يحده أمام ... منزّه عن أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج ، ولا في فعله علاج ، باينهم بقدمه ، كما باينوه بحدوثهم ومعرفته توحيده ، وتوحيده تميزه من خلقه ، وما تصور في الأوهام فهو بخلافه ...» (٢٤) ويورد القشيري أكثر من ذلك في التوحيد ، في قضايا عقدية أخرى ، مثل معنى الإيمان بالله ، ومعنى الكفر ، وكيف تكون رؤية الله سبحانه يوم القيامة ، إلى غير ذلك من موضوعات العقيدة التي يدعم بها حكمه في أول حديثه عن أن هؤلاء المشايخ كانوا على طريقة السلف وأهل السنة والجماعة (٢٥).

.. وأما الجيلاني فقد أفرد مساحة كبيرة من كتابه «الغنية» للحديث عن عقيدة القوم ، مفصلاً القول فيها في قضايا مثل خلق القرآن ، وخلق الجنة والنار ، والنبوة ، والشفاعة ، والرؤية ، وفي جميعها يؤكد ما أشار إليه القشيري وأكده بأقوال المشايخ ، لكنه يختلف عن القشيري في التفصيل ، وفي بيان آراء الفرق الكلامية في الموضوعات التي يتناولها ، والرد عليها ذاكراً أدلته من الكتاب والسنة مصدراً معظم المباحث بقوله : «ونعتقد» أو «نؤمن» وإذا كان هذا النمط من التعبير يوحى بأنه يتكلم بلسان جماعة ، مما يدعو إلى التساؤل : هل يتكلم باسم جماعة الحنابلة ، أو جماعة الصوفية ؟ فإننا نقول : لا يختلف الأمر كثيراً ، فالجيلاني فقيه حنبلي ، ولكنه كذلك صوفي وصاحب طريقة صوفية لها سماتها ونظامها ، وفي الوقت ذاته فإن ما يذكره من عقيدة الحنابلة أو أهل السنة هو عين ما قرره القشيري - مع أشعريته - عن عقيدة الصوفية .

يقول الجيلاني «باب معرفة الصانع عز وجل»

«ونقول أما معرفة الصانع عز وجل بالآيات والدلالات على وجه الاختصار فهي أن يعرف ويتيقن أنه واحد ، أحد ، فرد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، لا شبيه له ولا نظير ، ولا عون ، ولا شريك ، ولا

ظهير ، ولا وزير ، ولا ند ولا مشير ، وليس بجسم فيمَس ، ولا بجوهر فيحس ، ولا عرض فينقضى ، ولا ذى تركيب وآلة وتأليف وماهية وتحديد ... لم تتصوره الأوهام ، ولا تقدره الأذهان ، ولا يقاس بالناس ، جل أن يشبه بما صنعه ، أو يضاف إلى ما اخترعه وابتدعه ... وأنه تعالى حي ب حياة ، عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، مرید بإرادة ، وسميع بسمع ، وبصير ببصر ، ومدرک بإدراك ومتكلم بكلام ... » (٢٦) .

وهكذا يمضى الشيخ الجليلاني في بيان صفات الله عز وجل ، وما يجب على العبد أن يؤمن به ، ولعلنا من خلال هذا الجزء من كلامه نلاحظ استخدامه لألفاظ المتكلمين كالجوهر والعرض ونحوها ، ويشير - وهو في معرض بيانه لاعتقاده - إلى ما تقول به بعض الفرق من أن الصفة عين الذات بالنسبة لله تعالى - عالم وعلمه ذاته (وإن كان يصرح في مواضع أخرى فيقول وليس كما تقول المعتزلة أو الأشاعرة ونحو هذا . ونحن هنا لا ندرس منهجه في عرض العقائد بقدر ما نشير إلى حرصه على بيان معتقده وأنه على منهاج أهل السنة والجماعة .

٢ - أقوالهم في التوحيد في نظر المدرسة السلفية (رؤية نقدية)

تعقب ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) القشيري في مذكره في الرسالة القشيرية ، تعقبه وأكثر الحديث حول ما جاء في الرسالة ، وذلك في كتاب له سماه الاستقامة ، وفيما يتصل بنقطةنا هذه عقد ابن تيمية فصلا عنوانه « فصل فيما ذكره الشيخ أبو القاسم القشيري في رسالته المشهورة من اعتقاد مشايخ الصوفية فإنه ذكر من متفرقات كلامهم ما يستدل به على أنهم كانوا يوافقون اعتقاد كثير من المتكلمين الأشعرية ، وذلك هو اعتقاد أبي القاسم الذي تلقاه عن أبي بكر بن فورك وأبي إسحاق الاسفراييني .

وهذا الاعتقاد (الأشعري) غالبه موافق لأصول السلف وأهل السنة والجماعة ، لكنه مقصر عن ذلك ، ومتضمن ترك بعض ما كانوا عليه ، وزيادة تخالف ما كانوا عليه .

والثابت الصحيح عن أكابر المشايخ يوافق ما كان عليه السلف ، وهذا هو الذي يجب أن يذكر » (٢٧)

ومنذ البداية لا يقبل ابن تيمية من القشيري محاولته جعل الصوفية أشاعرة - مع أن

(٢٦) الجليلاني (عبد القادر) الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل / ٣٨-٥٨ طبعة الحلبي بدون تاريخ .

(٢٧) الاستقامة / ٨٢/١ .

القشيري لم يصرح بهذا فيما نقله عن المشايخ - بل نقيم الأدلة من أقوال المشايخ المتقدمين والمتأخرين على أنهم ليسوا أشاعرة أو كلاية ، بل هم يصرحون بخلاف ذلك حيث يعتبرون المذهب الكلامي بعامة نقصا في الولاية بشكل أو آخر (٢٨) .

لكن هذا الخلاف المذهبي بين الشيخين لم يمنع ابن تيمية من أن ينصف الصوفية ويشهد لهم بالحق ، وذلك من خلال تعليقاته على ما أورده القشيري في رسالته من عقيدتهم ، وإن كان يحرص على نفى صلتهم بالمنهج الكلامي في الاستدلال . كما يلاحظ بعض الملاحظات على منهج القشيري في اختيار الأقوال الدالة على عقيدة القوم . وبصفة عامة يمكن أن نوجز موقف ابن تيمية فيما يلي :

أ - يوافق على فهم القشيري وحكمه بأن هؤلاء المشايخ كانوا على عقيدة السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل ، ويعقب على هذا بقوله : قلت : هذا كلام صحيح فإن أئمة المشايخ الذين هم في الأمة لسان صدق كانوا على ما كان عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل » (٢٩) .

ب - يعلق على الأقوال التي أوردها القشيري .

فيعلق على قول الجنيد « التوحيد أفراد القدم من الحدث » فيقول « وأما الجنيد فمقصوده التوحيد الذي يشير إليه المشايخ ، وهو التوحيد في القصد والإرادة ، وما يدخل في ذلك من الإخلاص والتوكل والحقبة ، وهو أن يفرد الحق سبحانه - وهو القديم - بهذا كله ، فلا يشركه في ذلك محدث ، وتمييز الرب من المربوب في اعتقادك وعبادتك وهذا حق صحيح ، وهذا داخل في التوحيد الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه .

ومما يدخل في كلام الجنيد عن أفراد القديم عن الحدث ، إثبات مباينته له بحيث يعلمه ويشهد أن الخالق مباين للخلق ، خلافا لما دخل فيه الاتحادية من المتصوفة وغيرهم ، من الذين يقولون بالاتحاد معينا أو مطلقا » (٣٠) .

ويعلق على قول الشبلي « جل الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف » بأن معناها أن الناس عرفوا أنه سبحانه معروف قبل الحدود والحروف أو أنه سبحانه عرف نفسه فيكون هو العارف والمعرف ، ويقول « فالشبلي وأمثاله يريدون أن يميزوا بين المخلوق

(٢٩) الاستقامة ٩١/١ .

(٢٨) السابق : ٨٨/١ .

(٣٠) السابق : ٩٣/١ .

والخالق لنفى مذهب الاتحاد والحلول كما نقل عن الجنيد «إفراد القدم عن الحدث» وكما قال أبو طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ) صاحب «قوت القلوب» «ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته» (٣١) .

وأما تعليقه على قول الحلاج الذى أشرنا إليه فمع اعتقاده أن الحلاج نسب إليه الشيء وضده ، وأنه مختلف في الحكم عليه ، وأن كثيرا من كلامه به اضطراب يضر أكثر مما ينفع ، أقول مع اعتقاد ابن تيمية هذا وتصريحه به فإنه حيال النص الموجود يعلق بقوله «فإن كان هذا الكلام صحيحا فمعناه الصحيح هو نفي مذهب الاتحاد والحلول ، الذى وقع فيه طائفة من المتصوفة ، ونسب ذلك إلى الحلاج ، فيكون هذا الكلام من الحلاج ردا على أهل الاتحاد والحلول وهذا حسن مقبول» (٣٢) .

.. أما تعليقه على عبارة أبي محمد الجربرى «من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهد زلت به قبح الغرور إلى مهواة التلف» فهو لا يوافق أبا القاسم في فهمه الذى عبر عنه بقوله «يريد ذلك أن من ركن إلى التقليد ، ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن متن النجاة ووقع في أسر الهلاك» ويقول : قلت : المشايخ لا يسيرون إلى الطريق التى سلكها المتكلمون من الاستدلال بالأجسام والأعراض وما يدخل في ذلك . بل هم منكرون لذلك ، كما ذكره أبو عبد الرحمن السلمى وشيخ الإسلام الأنصارى وغيرهم .

وأبو القاسم يرى صحة هذا الطريق ، وهذا من المواضع التى خالف فيها مشايخ القوم» (٣٣) .

وفي السياق ذاته يرد على أبى القاسم استدلاله بأنهم ضد المعتزلة حيث ذكر عبارة أبى على الكاتب «المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل فأخطأوا والصوفية نزهوه من حيث العلم فأصابوا» يرد عليه بأن العلم هنا مقصود به الشريعة ويورد من الأقوال ما يؤيد ذلك ، لا علم التوحيد كما يفهمه المتكلمون على اختلاف مدارسهم . ثم يقول : «وهذا الذى ذكره الشيخ أبو علي من أن الصوفية يخالفون المعتزلة فأمر متفق عليه ، فإن أصول الصوفية لا تلائم نفي الصفات ، بل هم أبعد الناس عن الاعتزال في الصفات والقدر ... فعلم أن القوم مخالفون لهذه الطريقة الكلامية التى أشار أبو القاسم إلى بعضها» (٣٤) .

(٣٢) السابق / ١ / ١١٩ .

(٣٤) السابق / ١ / ١٠٢ .

(٣١) الاستقامة / ١ / ١١٥ .

(٣٣) السابق / ١ / ٩٤ .

وابن تيمية يقصد طريقة الكلام في الجواهر والأعراض تلك التي سلكها المعتزلة وأخذها عنهم الأشعرية وغيرهم .

نقول : كان ابن تيمية دقيقا في الحكم على أقوال شيوخ الصوفية منصفاً لهم حريصاً على أن يبعد منهم عن الفرق الكلامية ، وهذا هو الحق لأنهم أصحاب منهج ذوقي لا برهاني ، ومن خلال تعليقاته يتأكد ما أشار إليه القشيري وما دلت عليه أقوالهم من أنهم فهموا التوحيد كما فهمه سلف هذه الأمة وإن ظل أمر اتهام ابن تيمية للقشيري بمحاولته جعل القوم أشاعرة قائماً ، وله كذلك ملاحظة أخرى هي أن القشيري يصدر أقواله بالشبلي وهو من هو اضطراباً وسكراً من جهة ، وليس هو أول القوم من جهة أخرى ، وكذلك روايته عن الخلاص مع ما هو معلوم من أمره ، ويرى ابن تيمية أنه كان الأولى أن يركز على المشايخ ذوى الضبط واليقظة أمثال الجيد ، والتسري ويوسف بن الحسين (٣٥) .

لكن ذلك شئ قد يحتاج إلى درس آخر وما نهدف إليه من هذه الرؤية النقدية شئ آخر هو الذى يعيننا في بيان معنى التوحيد عند القوم لأنه حجر الزاوية فيما نحن بصدده .

٣ - العلاقة بين الخالق والمخلوق :

من كمال عقيدة المؤمن أن تكون علاقته بربه منضبطة بما حدده الشرع في هذا الجانب من العقيدة ، وقد تكلم الصوفية في معاني تتصل بمحدود وضوابط هذه العلاقة نذكر منها أبرزها وهو ثلاثة : القرب - المحبة - الفناء ، لنرى فهمهم للعلاقة التي ينبغي أن تكون بين العبد وربه سبحانه .

القرب حال يكون « لعبد شاهد بقلبه قرب الله منه فتقرب إلى الله تعالى بطاعته ، وجمع همته بين يدي الله تعالى بدوام ذكره في علانيته وسره » (٣٦) .

وأهل القرب عند القوم أنواع ودرجات : أولها من يتقرب إلى الله بالطاعات لعلمه بعلم الله به وقدرته عليه .

وثانيها : من يتحقق بذلك أى يمتلئ به قلبه فيكون كما قال الجنيد البغدادي : واعلم أنه يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه ، فانظر ماذا يقرب من قلبك ؟ (٣٧) .

(٣٥) الاستقامة ١١٣/١ .

(٣٦) اللمع / ٨٤ تحقيق د / عبد الخليم محمود وطه سرور / ١٩٦٠م دار الكتب الحديثة بمصر .

(٣٧) السابق ٨٥/ .

فقرب العبد قرب طاعة وتحقق بها وإحسان لها « وقرب الله سبحانه ما يخصه اليوم به من العرفان ، وفي الآخرة ما يكرمه به من الشهود والعيان ، وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان » (٣٨) .

أما الدرجة الثالثة : فهي ما يسميها السراج الطوسي بحال الكبرياء وأهل النهايات ، وهي ما يشغل العبد فيها عن قرب من الله بقرب الله منه ، وهذا معنى قول أبي يعقوب السوسى : فإذا شغل عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب ، يعنى عن رؤية قرب من الله عز وجل بقرب الله منه » (٣٩) .

والشيوخ الذين يروون أقوال الصوفية في القرب يقدمون بين يدى هذا الموضوع ما يؤكد التزامهم بمنهج الشرع فيه فالسراج الطوسى مثلاً يقدم بالآيات ﴿ وإذا سألك عبادى عني فإني قريب ﴾ (٤٠) وقوله سبحانه ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ (٤١) وقوله ﴿ ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون ﴾ (٤٢) وقوله سبحانه ﴿ أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب ﴾ (٤٣) ثم يقول : « فذكر الله تعالى قربهم منهم ، ثم ذكر قربهم معنى توسلهم إلى الله تعالى بالقرب أيهم أقرب . » (٤٤) .

وهو نفس ما فعله القشيري فبعد أن تحدث عن معنى القرب عندهم ذكر الحديث الصحيح فيما يروى رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى ، ولئن سألتى لأعطينه ، ولئن استعاذنى لأعيدنه ، وما ترددت في شئ أنا فاعله ترددى عن قبض نفس عبدى المؤمن ، يكره الموت وأنا أكره مساءته ولا بد له منه » (٤٥) .

وواضح أن حديث القوم عن القرب من الله تعالى هو حديث عن المعية العامة ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ (٤٦) والمعية الخاصة ﴿ إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون ﴾ (٤٧) ، وهما لا يقتضيان أن يختلط أحد الطرفين بالآخر ، أو يمزج به كما عند بعض متفلسفة الصوفية لأن « قرب الله من عباده وتقريبه لهم - عند سلف الأمة وعامة

(٣٨) القشيرية / ٧١ . (٣٩) اللمع / ٨٥ / القشيرية / ٧٢ . (٤٠) البقرة / ١٨٦ .

(٤١) ق / ١٦ . (٤٢) الواقعة / ٨٥ . (٤٣) الإسراء / ٥٧ .

(٤٤) اللمع / ٨٤ . (٤٥) رواه البخاري . (٤٦) الحديد / ٤ .

(٤٧) النحل / ١٢٨ .

المشايع الأجلاء ليس مجرد الإنعام والكرامة ، بل يقرب من خلقه كيف يشاء ، ويقرب إليه منهم من يشاء)) (٤٨) وهذا مقتضى تنزيه الله عن مشابهة خلقه في ذات أو صفة - ﴿ ليس كمثل شئ وهو السميع البصير ﴾ (٤٩) .

الحبة حال من أحوال الصوفية يستندون فيه إلى قول ربهم ﴿ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾ (٥٠) وقوله سبحانه ﴿ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ﴾ (٥١) وقوله ﴿ والذين آمنوا أشد حبا لله ﴾ (٥٢) ويستندون كذلك إلى قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحبه إلا الله ، وأن يكره أن يعود إلى الكفر بعد إذ انقذه الله منه ، كما يكره أن يلقى في النار » (٥٣) .

وهي عندهم « حال لعبد نظر بعينه إلى ما أنعم الله به عليه ، ونظر بقلبه إلى قرب الله تعالى منه وعنايته به ، وحفظه وكلاءته ، فنظر بإيمانه وحقيقة يقينه إلى ما سبق له من الله تعالى من العناية والهداية وقديم حب الله له ، فأحب الله عز وجل » (٥٤) .

ودرجات أهل الحبة ثلاثة : أولها ما عبر عنه سهل بن عبد الله التستري بقوله : الحبة موافقة القلوب لله والتزام الموافقة لله واتباع الرسول - صلى الله عليه وسلم - مع دوام الاستهتار « الشغف » بذكر الله تعالى وموجود حلاوة المناجاة لله عز وجل » (٥٥) .

وثانيها : ما يكون حب الصادقين المحققين وهو ما يتولد من نظر القلب إلى غنى الله وجلاله وعظمته وقدرته وهي ما عبر عنها إبراهيم الخواص بقوله : محو الإرادات ، واحتراق جميع الصفات والحاجات .

وأما الحال الثالثة فهي محبة الصادقين العارفين تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى بلا علة ، فكذلك أحيوه بلا علة وهي ما عبر عنه ذو النون المصري بقوله « سقوط الحبة عن القلب والجوارح حتى لا يكون فيها الحبة ، وتكون الأشياء بالله والله فذلك الحبة لله » (٥٦) .

(٤٨) ابن تيمية / الصوف / ١١ من الفتاوى / ٤٩ الاستقامة / ١٣٨ / ١٠٥٥ - ٢٥٥ طبعة دار الإفتاء بالرياض .

(٤٩) الشورى / ١١ . (٥٠) المائدة / ٥٤ . (٥١) آل عمران / ٣١ . (٥٢) البقرة / ١٦٥ . (٥٣) رواه البخاري ومسلم . (٥٤) اللع / ٨٦ . (٥٥) السابق / ٨٧ . (٥٦) السابق / ٨٨ .

وفي هذا المعنى وبلغتهم الخاصة تحي أقوالهم دالة على أن المحبة تقتضى الطاعة والذكر الدائم كما تقتضى انشغال القلب بكل ما يريده المحبوب حتى تكون القلوب في النهاية غير متسعة لشيء إلا لما يحبه المحبوب ، وهنا يكون معنى قول الجنيد حين سئل عن المحبة : « حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به الحديث » (٥٧) وقد تكلم القوم في الخوف والرجاء من حيث صلتهما بالمحبة إذ الراجى إنما يطمع فيما يحبه ، والخائف يفر من الخوف لينال المحبوب .

وعبارات القوم عن المحبة في مجملها تدل على ما عبر عنه السلف من أن المحبة أصل الدين ، وأنها تستلزم الجهاد ، وتعنى الاتفاق والاتحاد بين الحب والمحبوب فيما يحب ويرضى لا اتحاد الأعيان ولا ما يعنيه أصحاب وحدة الوجود ، وأنها تستلزم كذلك حب الرسول وحب الصالحين لأن الله يحبهم ، كما أنها تقتضى خشية الله والذل له ، أى تعنى تحقيق المرء عبودته لله .

« وإنما يغلط من يغلط في هذه من حيث يتوهمون أن العبودية مجرد ذل وخضوع فقط لا محبة معه ، أو أن المحبة فيها انبساط في الأهواء أو إدلال لا تحتمله الربوبية ، ولهذا يذكر عن ذى النون أنهم تكلموا عنده في مسألة المحبة ، فقال : أمسكوا عن هذه المسألة لا تسمعها النفوس فتدعيها ، وكره من كره من أهل المعرفة والعلم مجالسة أقوام يكثرون الكلام في المحبة بلا خشية ... ولهذا وجد في المتأخرين من انبسط في دعوى المحبة حتى أخرجه ذلك إلى نوع من الرعونة ، والدعوى التى تنافى العبودية ، وتدخل العبد في نوع من الربوبية التى لا تصلح إلا لله » (٥٨) .

الفناء :

لقد جر هذا المصطلح على الصوفية كثيرا من التهجم عليهم ، وبخاصة لدى أصحاب النظرات العجلى ، وحقبة الأمر أن القوم استخدموا لفظ الفناء وقرينه « البقاء » ، بمعنى لغوى سليم ، رابطين إياه بالتوحيد ، والمحبة التى تتضمن الإخلاص والعبودية لله سبحانه . وإذا كان صاحب التعريفات قال : « الفناء سقوط الأوصاف الدميمة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف الحمودة ، والفناء فناءان : أحدهما ما ذكرنا وهو مباشرة الرياضة . والثانى

(٥٧) اللمع / ٨٨ ، القشيرية / ٢٤٦ - ٢٥٠ .

(٥٨) ابن تيمية / علم السلوك « ج ١٠ من الفتاوى » / ٥٧ ، ٥٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ دار الإفناء بالرياض .

عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو الاستغراق في عظمة البارئ ومشاهدة الحق» (٥٩) أقوال إذا كان هذا قول الجرجاني فإن القشيري يقدم فهمه للفناء والبقاء عند الصوفية بما يجعله في حدود العقيدة والدلالة الأخلاقية» أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة به وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به .. فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات الحمودة ، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال : إنه فنى عن شهوته ، فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته وإخلاصه في عبادته» (٦٠) .

نذكر من أقوالهم ، قول أبى سعيد الخراز « علامة الفانى ذهاب حظه من الدنيا والأخرى ، إلا من الله تعالى ، ثم يبدو باد من قدرة الله فبريه ذهاب حظه من الله إجلالا لله ، ثم يبدو باد من الله فبريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه ، ويبقى رؤية ماكان من الله لله ، ويتفرد الواحد الصمد في أحديته ، ولا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء» (٦١) .

وإذا كان أبو سعيد الخراز قد بدت لغته خاصة كما نعلم عن لغة الصوفية في التعبير عن أحوالهم فإن الجنيد البغدادي كان أقرب إلى اللغة المتعارف عليها في كتاب له عن الفناء حيث ذكر فيه : ذكر أن البقاء با الله معناه هداية الله وتوفيقه ، والبعد بالإنسان عن ضلالات النفس وحق الهوى ، ويؤكد الجنيد هذا المعنى بذكره الحديث الذى يرويه الرسول عن ربه لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه - الحديث ثم يقول : فإذا كان سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به فكيف تكيف ذلك بكيفية أو تحده بحد تعلمه ؟ ولو ادعى ذلك مدع لأبطل في دعواه ، لأننا لانعلم ذلك كائنا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ، ويوفقه ، ويهديه ، ويشهده ماشاء كيف شاء ، بإصابة الصواب وموافقة الحق ، وذلك فعل الله عز وجل فيه ومواهبه له» (٦٢) .

هذا الفهم لمعنى الفناء والبقاء جعل الصوفية المحققين يغلطون من لا يدرك الفرق بين فناء صفات البشرية وفناء البشرية ذاتها ، ولم تحس هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية ، لأن البشرية لا تزول عن البشر ، كما أن لون السواد لا يزول عن الأسود ... وأخلاقه البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق ،

(٥٩) الجرجاني / التعريفات / ١١٣ طبعة « ١٣٢١ هـ » .

(٦٠) القشيري / الرسالة / ٦١ .

(٦١) الكلاباذي / التعرف / ١٥٠ تحقيق / محمود النواوى ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م مكتبة الكليات الأزهرية .

(٦٢) الجنيد البغدادي / كتاب الفناء ضمن رسائل الجنيد / ٣٤ طبعة ليدن ١٩٦١ م تحرير د/ على حسن عبد القادر .

وصفات البشرية ليست هي عين البشرية ، والذي أشار إلى الفناء أراد به فناء رؤية الأعمال والطاعات ببقاء رؤيا العبد لقيام الحق للعبد بذلك » (٦٣) .

وهذا الفهم ثم هذا التحوط الذى يصون العقيدة وبخاصة أنه كان قد عرف عن بعض الصوفية فهمهم غير الشرعى لمعنى الفناء ، هذا الفهم هو ما حكاه بعد قرون بعض أئمة الاتجاه السفلى ، وهم من هم حرصا على الالتزام بالكتاب والسنة من جهة وبعدا عن محاباة الصوفية من جهة فابن تيمية يذكر أن الفناء ثلاثة أنواع : نوع للكاملين من الأنبياء والأولياء ، ونوع للقاصدين من الأولياء والصالحين ، ونوع للمنافقين الملحدين المشبهين .

ويذكر أن النوع الأول هو ما يسمى بالفناء عن إرادة ما سوى الله وهو المعنى الذى يجب أن يُقصد بقول الشيخ أبى يزيد حيث قال : « أريد أن لا أريد إلا ما يريد . أى المراد المحبوب المرضى . وهو المراد بالإرادة الدينية ، كمال العبد أن لا يريد ولا يجب ، ولا يرضى إلا ما أراد الله وأحبه ورضيه وهذا المعنى إن سمى فناء أو لم يسم هو أول الإسلام وآخره ، وباطن الدين وظاهره » (٦٤) .

ويذكر النوع الثانى وهو الفناء عن شهود السوى « وهذا يحصل لكثير من السالكين ، فإنهم لفرط المجذاب قلوبهم إلى ذكر الله وعبادته ومحبته ، وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد ، وترى غير ما تقصد لا يخطر بقلوبهم غير الله » ويرى أن أصحاب هذا النوع معذورون ما داموا لم يقعوا في شبهة أنهم متحدون بالله وأن الحب متحد بالحبوب لأن ذلك غلط مخالف لأصول العقيدة (٦٥) وهذان النوعان هما ما فهمه الصوفية من معنى الفناء والبقاء كما أشرنا ، بل إن التحوط الذى ذكره ابن تيمية هو عين ما ذكروه آنفا حين غلطوا من انحراف عن جادة العقيدة . ثم يذكر النوع المرفوض من الفناء وهو الفناء في الموجود وهو ما أشير إليه سابقا عندهم ويقرر أن مشايخ الصوفية لا يقصدون هذا الأخير بقولهم في الفناء (٦٦) .

.. أما ابن قيم الجوزية (ت ٧٥٦هـ) فيقرر ما قاله شيخه ويرى أن الاتحاد الارادتين كما ذكر أبو يزيد هو الاتحاد الشرعى ، ولا يصح اتحاد سواه ، « فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد خواص الخبيين وفناؤهم ، فنوا عبادة محبوبهم عن عبادة ما سواه ، وبجبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه . ومن تحقيق هذا الفناء ألا يجب إلا في الله . ولا يوالى إلا فيه ، ولا يعادى إلا فيه ، ولا

(٦٣) اللمع / ٥٤٣ تحقيق / عبد الحليم محمود ، وطه سرور / ١٩٦٠م دار الكتب الحديثة بمصر .

(٦٤) الفتاوى / ٢١٩ / ١٠ . (٦٥) السابق / ٢٢٠ / ١٠ . (٦٦) السابق / ٢٢٢ / ١٠ .

يعطي إلا له ، ولا يمنع إلا له ، ولا يرجو إلا إياه ، ولا يستعين إلا به ، فيكون دينه كله ظاهرا وباطنا لله ، وحقيقة ذلك فناؤه عن هوى النفس وحظوظها بمراضى ربه وحقوقه ، والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علما ، ومعرفة وعملا وحالا ، وقصدا « (٦٧) .

تعقيب

هذه عقيدة الصوفية الذين يسميهم البعض شيوخ التصوف السني ، ويسميهم البعض المشايخ المحققين وكلا الوصفين لا يدل على فترة زمنية بقدر ما يدل على نهج التزام هؤلاء المحققون ، يستوى في ذلك من كان في قرون النشأة وتحديد المصطلح ، ومن كان بعدهم بقرون كما رأيناه عند الجيلاني مثلا ، والمتأمل في أقوالهم في التوحيد وما تفرع عنه من بيان لعلاقتهم بالله سبحانه يلحظ أمورا ذات دلالات ، نذكر منها :

الأمر الأول :

أنهم حريصون على أن يكونوا في دائرة المنهاج الذي جاء به الكتاب والسنة من حيث ذات الله وصفاته ، غير داخلين في دائرة الجدل الكلامي الذي كان يملأ عصرهم آنذاك . وأعنى بذلك أنهم لم يستخدموا مصطلحات مثل الجوهر ، العرض ، ونحوها اكتفاء بما هو موجود في اللفظ القرآني والبيان النبوي ، وهذا يناسب ما هجوا به في أقوال كثير منهم من أن طريقهم مقيد بالكتاب والسنة ، الأمر الذي جعل ابن تيمية يحاول - كما أشرنا - إبعادهم عن طريقة المتكلمين مبينا أن لفظ العلم الذي ورد في قول أحدهم « أن الصوفية نزهوا الله بالعلم فأصابوا » ، إنما يراد به الشريعة (٦٨) كما أن هذا المنهج يناسب أنهم أهل ذوق وعرفان أكثر من كونهم أهل جدل وبرهان .

الأمر الثاني :

أن ضبطهم للألفاظ الدالة على العلاقة بالله من أمثال القرب - المحبة - الفناء - دقيق وإن جاءت بعض عباراتهم بلغتهم الخاصة ، لكنهم مستندون - كما أشرت - إلى الآيات والأحاديث الصحيحة ، جاعلين هذه الألفاظ مؤدية إلى حقيقة التوحيد حيث تنزيه الله سبحانه ، وطلب قربه بطاعته وحبه والإخلاص له ، محددين مقصودهم من هذه المعاني حتى لا يختلط الأمر على أحد ، بل ومخطين من يخرج بالتوحيد عن حده القرآني وبيانه النبوي ،

(٦٧) ابن قيم الجوزية/ مدارج السالكين/ ١٦٦/١ تحقيق محمد حامد الفقى «١٩٥٦م» .

(٦٨) الاستقامة ٩٤/١ . تحقيق محمد رشاد سالم - جامعة الإمام محمد بن سعود / ١٩٨٣ م .

فيدعى ما لا يليق أو ما ليس من حقه .

الأمر الثالث :

أنهم من خلال أقوال بعضهم ، ومن خلال فهوم المؤرخين لهم كانوا حريصين على بيان موقفهم من أصحاب الاتحاد والحلول ، وهذا يعنى التزامهم جادة الصواب الشرعى من جهة ، كما يعنى أن هذه المذاهب كانت قد وجدت على الأقل بذرتها التى نمت وتطورت فيما بعد فى شكل مذاهب صوفية فلسفية ، وإن كان موقفهم هذا لم يمنعهم من محاولات الاعتذار عن بعض أصحاب السكر الذين قالوا عبارات لها ظاهر خارج عن الشرع ، اعتقادا منهم أن هؤلاء معذرون فعلا ، وقد قالوا ما قالوا وهم فى غيبة عن التكليف ، فإذا عادوا إلى رشدهم وانكروا ذلك كان لهم عذرهم . لكن إذا بلغ الأمر حد التعبير بهذه الألفاظ فى صحوهم فهؤلاء هم المعنيون بالتخطئة وبيان الغلط الذى وقعوا فيه كما حدث فى أقوالهم المتناثرة ، وما جمعه بعض المؤرخين فى فصل طويل فى كتابه (٦٩) .

وحسبنا أن نشير - فى هذا الصدد - إلى ما ذكره القشيرى عن بعض الذين سلكوا سلوكا غير شرعى من الصوفية ثم قال عنهم « ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، فادعوا أنهم تحرروا عن رِق الأغلال ، وتحققوا بحقائق الوصال ، وأنهم قائمون بالحق ، تجرى عليهم أحكامه ، وهم محو ، ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم ، وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية .. وزالت عنهم أحكامه البشرية ، وبقوا بعد فنائهم عنهم بأنوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا ، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا ، بل صرّفوا » (٧٠) .

وقد أفرد أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) فصلا فى كتابه « المقصد الأسنى » لإبطال القول بالحلول والاتحاد مبينا أن ما يقوله هؤلاء لا يخرج عن احتمالات ثلاثة :

(١) إما أن تكون أوصاف الحق قد انتقلت بذاتها إلى العبد فيكون انتقال عين الصفة إلى ذات الموصوف المتخلق بها ، وهذا محال لأن كل صفة يستحيل مفارقتها لموصوفها ، فعلم محمد لا يمكن أن ينتقل إلى زيد ، وإذا صح ذلك وجب فراغ المنتقل منه عن الصفة فيصبح عريا عنها وهذا محال بالنسبة للرب سبحانه .

(٢) وإما أن يراد اتحاد ذات العبد بذات الرب فيكون هو هو لتكون صفاته عين صفاته

وهذا أظهر بطلانا من سابقه لأن القول بأن العبد صار هو الرب كلام مناقض لنفسه . فضلا عن أن هذا الاتحاد لا يعقل بين زيد وعمرو فكيف يصح بين ذات المخلوق وذات الخالق .

(٣) وإما القول بحلول ذات الرب وصفاته في ذات العبد ، وهذا مرفوض لما يقتضيه من الجسمية والله منزّه عنها ، وأيضا فإنه لا يتصور ذلك بين عبيد مخلوقين فكيف يتصور ذلك بين الخالق والمخلوق (٧١) .

وللحق نقول إن الغزالي فرق بين نوعين من الشطح ، نوع يمكن الاعتذار عنه مع أن رأيّه فيه أنه لا فائدة فيه إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ، ويحير الأذهان .

ونوع آخر هو الدعاوى العريضة الطويلة في العشق لله ، والوصال المغنى عن الأعمال الظاهرة ، حتى ينتهى قوم إلى الاتحاد ، وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية ، والمشافهة بالخطاب « (٧٢) .

.. تلك هي عقيدة أهل السنة في أقوال المشايخ المحققين من الصوفية ، وعليها تنبنى صلتهم برسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، وأما عقيدة غير هؤلاء من أصحاب التصوف الفلسفى فلها حديث آخر نذكره في :

تمهيد - الحديث عن التوحيد وبدايات التفلسف (الأثر الأجنبى في لغة بعض الصوفية) :

ظلت السمة العامة للتصوف الإسلامى خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين باعتبارهما فترة النضج كما يقول البعض (٧٣) ظلت السمة العامة حرص الصوفية على أن يبنى حديثهم عن التوحيد موافقا لحديث سلف الأمة متطابقا مع أهل السنة والجماعة ، ولذا جاء حديثهم عن القرب والمحبة والفناء بما لا يختلف عن حديث غيرهم من السلف وإن كانت لغتهم في بعض تراكيبها تختلف شكلا فقط ، وقد كان الدافع للصوفية - فيما نرى - أمران هامان :

(٧١) الغزالي / المقصد الأسنى ٩٦ طبعة مكتبة الجندى - القاهرة . د/ محمد الجليلند / من قضايا التصوف / ٢٢٤ . مكتبة الشباب / ١٩٨٨ م .

(٧٢) إحياء علوم الدين / ١/ ٦٠ ، ٦١ . طبعة صبيح . وانظر : الاستقامة / ١٢٠ .

(٧٣) الشافعى / فصول في التصوف / ١٢٢ .

الأول : الاتساق مع ما يعتقدون بالنسبة للطريق الصوفي والعقيدة محوره - من ضرورة الالتزام بالكتاب والسنة مصدراً منهجاً وغاية : يقول أبو سليمان الداراني : « ربما تقع في قلبى النكتة من نكت القوم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين : الكتاب والسنة » . وقال أحمد بن أبي الخوارى « صاحب الداراني » : من عمل بلا اتباع سنة فباطل عمله » .

وقال أبو حفص النيسابورى ، من لم يزن أقواله وأفعاله كل وقت بالكتاب والسنة ولم يتهم خواطره ، فلا تعده في ديوان الرجال » (٧٤) .

وقال أبو عثمان الحيرى : من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلًا نطق بالحكمة ، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلًا نطق بالبدعة ، قال تعالى : ﴿ وَإِنْ تَطِيعُوهُ تَهْتَدُوا ﴾ « النور / ٥٤ » ونظائر هذا في أقوالهم أكثر من أن نسجلها هنا ، ومقصودنا الاستدلال فقط على صحة إشارتنا .

الثاني : موقفهم من الفلسفة التى كانت قد عرفت طريقها إلى العقل الإسلامى عبر الترجمة من لغات عدة إلى العربية ، وقد وقف الناس مواقف فبعضهم رفضها بإطلاق ، وبعضهم قبلها بإعجاب . وبعضهم توسط فقبل وحاول التوفيق بينها وبين الفكر الإسلامى المنطلق من عقيدته (٧٥) وقد كان الصوفية - في مجموعهم - رافضين لهذه الفلسفات حريصين على استقلالهم بما هو سمى طريقهم وهو الذوق الذى ثمرته معرفة هى حال تعانيها النفس حين تحترق شوقاً إلى الاتصال بالله ، وفيها يتلقى القلب ما يلقنه من إلهام صوفى ، « وقد حرص الصوفية على أن يبعدوا الفلسفة عما اعتبروه بيتاً لهم لا يدخل فيه غيرهم ، إذ لا سبيل في رأيهم - إلى معرفة الله بالعقل ، وليس من شأنه أن يخوض في عالم الغيب ، وهو مقيد بعالم الشهادة » (٧٦) فطبيعة موضوعات التصوف وبخاصة الاتصال بالله ، والقرب منه ، والفناء عن ارادة سواه وعن شهود سواه في حالات استغراق الصوفى ، هذه كلها لا تفيد فيها الفلسفة ولا يحقق الفيلسوف بأدواته ومناهجه نتائج تذكر فضلاً عن الاضطراب الذى يصاحب المحاولة ذاتها ، ولذلك كان شعاره يعنى : اعلم أن الفلسفة إن علمت شيئا فقد علمت نهاية الشوط الذى تستطيع أن تجرى فيه في ميدان العقل ، ولكنها لا تخبرك بشئ من

(٧٤) القشيرية / ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ . الاستقامة / ٩٦ / ٩٧ .

(٧٥) عبد الحميد مذكور / دراسات في الفكر الفلسفى في الإسلام / ٩٥ وما بعدها . دار الثقافة العربية / ١٩٩٠ م .

(٧٦) د . أحمد صبحى / الصوف / ٧٦ دار المعارف / ١٩٨٤ م .

الميادين الأخرى التى فى استطاعتك أن تجرى فيها (٧٧) .

لكن هذا التوجه - المشار إليه - لم يمنع من وقوع البعض فى شباك الأثر الفلسفى فكانت بداية عطب فى مسيرة الفكر الصوفى ، حيث خالف البعض المنحى العام ، الملتزم بالكتاب والسنة والبعد عن الفلسفة إلى حديث هو بداية لنظرية فلسفية فى الوجود ، تطور فيما بعد إلى نظرية خلطت الذوق بالنظر الفلسفى ، وكان ماكان لها من أثر فى لغة القوم نثراً وشعراً فضلاً عن معتقداتهم المتصلة بالتوحيد والنبوة والولاية ونحوها (٧٨) .

وليس غريباً أن تكون هذه البداية حديثاً فى الفناء الذى تحدث فيه السابقون لأنه قيل إن الفناء منزلة أقدام الرجال ، فإما أن يثبت الصوفى فيه ، أو تزل قدمه فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية . ذلك أن القوم الذين نشر إليهم كبداية للحديث عن التوحيد بلغة جديدة انطلقوا من الفناء إلى الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود فكان ماكان من أمرهم مما سنشير إليه بعد قليل إن شاء الله .

«ويختلف سلوك الصوفية فى حال الفناء ، فبعضهم يعود منه إلى حال البقاء ، فثبت الاثنينية بين الله والعالم وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة ، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود التى لاتفرقة فيها بين الإنسان والله ، أو بين العالم والله» (٧٩) .

وأصحاب هذه البداية فضلاً عن أعلام النظرية فيما بعد كانوا موضع انتقاد وملاحظة وتخطئة من مؤرخى الفكر الصوفى كالقشيرى والسراج الطوسى والغزالى والهجويزى ، كما كانوا هدفا لهجوم شديد من المدرسة السلفية وبخاصة ابن تيمية وابن القيم (٨٠) . وهذا يؤكد أن المنحى العام للتصوف الإسلامى فى فترة النضج والإزدهار كان الالتزام بالشريعة والبعد عن الفلسفة ، وإن كان هذا - كما أشرت - لم يمنع من وجود البداية التى أسلمت إلى ما بعدها من تطور . وهذا ما سيتضح فى الحديث المقبل .

(٧٧) أبو العلا عفيفى / التصوف الثورة الروحية فى الإسلام / ١٧ دار المعارف / ١٩٦٣ م .

(٧٨) صبحى / التصوف / ٧٨ .

(٧٩) الفتازانى / مدخل إلى التصرف الإسلامى / ١١٢ ، ١٩٧٩ م .

(٨٠) القشيرية / ٥ . الملع / ٥٤١ ، الإحياء / ٦٠/١ ، كشف المحجوب / ٥٢١/٢ الاستقامة / ١٢٠ ، مدارج السالكين / ١٦٦/١ .

١ - بداية التفلسف :

في الوقت الذي تحدث فيه الجنيد البغدادي ومن تبعه في فناء التوحيد ولم تزل قدمه لأنه كان من أهل الصحو والبقاء ، وكان يربط فهمه بالنصوص - كما أشرنا - مثل «لايزال عبيد يتقرب إلى بالنوافل» الأمر الذي جعله ممثلاً للتصوف السني في فترته ، كما جعله موضع رضا المتكلمين والسلفيين على حد سواء فقد اثنى عليه سعد الدين التفتازاني بقوله «وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد وإليه الإشارة في الحديث القدسي «لايزال العبد يتقرب إلى بالنوافل ... الخ» وبالجملة هو طريق علم وعرفان ، وشأن وكمال ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا عوج في بداية ونهايته» (٨١) . كما دافع عنه ضد اعتراض ابن عربي عليه ابن تيمية في حديث طويل في فتاويه (٨٢) .

في الوقت ذاته خرج من بغداد كلام في فناء التوحيد زلت فيه أقدام أصحابه ، إن لم يكن في صميم الاعتقاد ففي التعبير عنه عبارات أحدثت مشكلات واستجلبت لأصحابها اتهامات .

ولعل أبرز من تكلم بهذا في بغداد شخصان شهيران في التصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين بل وبعد هذه الفترة أثراً وكانا موضوع جدل ومناقشات ، هما أبو يزيد البسطامي (توفي ٢٦١ هـ) وأبو الغيث الحسين بن منصور الخلاج البضاوي (توفي ٣٠٩ هـ) وإن كنا نعلم أن هناك غيرهما ممن قال بأقوال في الفناء أو المعرفة عدها البعض من الشطحيات كالشبلي وذو النون وغيرهما .

فلنتناول كل واحد من الشخصيتين البارزتين بكلمة وجيزة لتبين حقيقة البداية المشار

إليها :

أبو يزيد البسطامي :

وهو طيفور بن عيسى بن سروشان من بسطام ، كان جده مجوسياً ثم أسلم ، توفي أبو يزيد (٢٦١ هـ) وقيل (٢٦٤ هـ) (٨٣) ، وكان أبو يزيد - كما يقول أستاذنا التفتازاني - خير ممثل للاتجاه الذي خضع أصحابه للوجد والفناء فصدرت عنهم عبارات موهمة

(٨١) نقلا عن / مدخل إلى التصوف / ١١٦ .

(٨٢) انظر / الفتاوى / ج ١١ / ٢٣٩ .

(٨٣) طبقات الصوفية / السلمي / ٩٦ ، القشيرية / ٢٣ .

ومستشعة الظاهر في تعبيرهم عن صلة الإنسان بالله (٨٤) . وقد حكيت عنه في صحوه أقوال تشهد له ببعده عن الخلل في الاعتقاد مثل قوله : " لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى في الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة " (٨٥) .

لكنه في الوقت ذاته نسب إليه أقوال أقل ما توصف به أنها تصادم مشاعر المسلمين في عقيدتهم ، مثل قوله : " خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى في يامن أنت أنا ، فقد تحققت بمقام الفناء في الله " " سبحانى ما أعظم شأنى " " إبنى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى " " خرجت من بايزيديتى كما تخرج الحية من جلدها ، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد لأن الكل واحد في عالم التوحيد " (٨٦) .

وهذا هو ما جعل الباحثين المعاصرين بل والسابقين يختلفون حول حقيقة أمره : فالبعض دافع عنه من حيث إن أقواله الموهمة والشيعة في ظاهرها قد صدرت عنه في حال جذب ووجد ، وهى وإن كانت أنقص من حال الصحو فإن صاحبها يعذر لأنه غاب عن وعيه بغالب شوق فوق طاقته ، وهو هنا ليس مكلفاً ، ولذا فكلامه يطوى ولا يروى . وبخاصة إذا كان سبب السكر هذا بعيداً عن مخالفة الشرع .

وقد فرق الجنيد - وهو من أقدم من أعذر أبا يزيد - بين مكانته الصوفية في غلبة السكر عليه وبين الحكم على ما قال ، فبالنسبة لأقواله الموهمة يعتبرها شطحاً ويرى أن الصوفى في شطحه لا ينطق عن ذاته ، وإنما عما يشاهد وهو الله وذلك فيما يروى عنه " قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول سبحانى سبحانى ، أنا ربى الأعلى . فقال الجنيد : الرجل مستهلك في شهود الجلال ، فينطق بما استهلكه ، أذهله الحق عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق فنعته " (٨٧) أما مكانته ، فهو يقول عنها « إن أبا يزيد رحمه الله مع عظم حاله ، وعلو إشارته ، لم يخرج من حال البداية ، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية (٨٨) .

وإذا كان الجنيد قد دافع عن البسطامى فإننا نجد الجيلانى « عبد القادر » وهو الفقيه الحنبلى يقرر قاعده في الحكم على الشطحيات : « لا يحكم إلا على ما يلفظ به الصوفى في

(٨٤) مدخل إلى التصوف / ١١٨ .

(٨٥) القشيرية / ٢٤ .

(٨٦) نيكلسون / في التصوف الإسلامى وتاريخه / ٢٤ ، ٢٥ مطبوعات لجنة التأليف والترجمة والنشر . وقد نقل هذه وغيرها عن تذكرة الأولياء للعطار .

(٨٧) الفتازانى / مدخل / ١٢١ ، اللمع / ٣٥٩ .

(٨٨) اللمع / ٤٧٩ .

حالة الصحو وأما الغيبة فلا يقام عليها حكم» (٨٩) .

وهو نفس ما قرره ابن تيمية في حديثه عن الفناء عن شهود السوى « وقد يقع لبعض المصطلمين من أهل الفناء في المحبة أن يغيب بمحبوبه عن نفسه وجهه ويغيب بمذكوره عن ذكره... حتى لا يشهد إلا بمحبوبه فيظن في زوال تمييزه ونقص عقله وسكره أنه هو محبوبه... لكن إن كان هذا لقوة المحبة والذكر ، من غير أن يحصل من سبب محذور زال به عقله كان معذورا في زوال عقله ، فلا يكون مؤاخذا بما يصدر عنه من الكلام في هذه الحال» (٩٠) .

لكنه يرى كالجنيح أن هذه الحال أنقص من حال المشايخ المحققين من أهل الصحو والبقاء.

وعلى الطرف الآخر نجد من لا يقبل أن يعذر أبا يزيد وجماعته في أقوالهم مركزا على مصادمتها لعقيدة المسلم ، ومعزيا ذلك إلى الأثر الجوسى الذى يمكن أن يكون قد بقى في أبى يزيد من جده ، والغريب أن هذا الباحث الذى يتخذ هذا الموقف يخالف شيخه ابن تيمية فيما ذكرنا عنه (٩١) نقول : إذا كنا نميل إلى الإعذار فإن الذى يبقى ولا يمكن الاعتذار عنه هو أن عبارات البسطامى هذه ، كانت بداية للغة جديدة في الحديث عن الفناء في التوحيد ، وكان بها من الاضطراب ما وقع العامة في نفور من التصوف الإسلامى حيث فهم من هذه العبارات ظاهرها المنافى لعقيدة المسلم ، بل ولا تعجب من نظرة العامة فهذا الغموض والإلغاز الذى في العبارات أثر على دارس أصيل مثل نيكلسون حيث أخطأ في الحكم على أبى يزيد واعتبره من أصحاب وحدة الوجود مع دلالة عباراته على الاتحاد الذى فسر بأنه توهم اتحاد وليس اتحاداً حقيقياً يقصده أبو يزيد (٩٢) إذن هذه العبارات التى توهم الاتحاد حتى وإن اعتذر عنها لسبب أو لآخر فإنها تدل على أثر خفى ، وتطور بدا جديدا على ساحة التصوف في فترة هذه .

وينبغى أن نلتمس العذر لأولئك الذين اشتدوا في إدانة أبى يزيد فيما قاله شطحا ، لأنهم نظروا إلى آثارها في باب العقيدة ، وإلى ضررها على النظرة إلى التصوف السنى في

(٨٩) عبد الرحمن بدوى / شطحات الصوفية / ١٠ طبعة ١٩٤٩ م .

(٩٠) ابن تيمية / الفتاوى / ١٠ / ٥٩ ، ٦٠ .

(٩١) الجليلند / من قضايا التصوف / ٩٨ ، ٩٩ . ١٩٨٨ م مكتبة الشباب .

(٩٢) مدخل إلى التصوف / ١٢٣ .

جملته ، مما جعلهم يعدونه مع أصحاب التصوف الفلسفى الذى قال عنهم الدكتور التفتازانى مايفيد أنهم لايعتذر عنهم لأنهم نشروا فكرهم في وحدة الوجود وماصاحبها في كتب وإملاءات مما كان له أثره فيمن بعدهم .. وهذا المقياس ذاته ينطبق على حالة أبى يزيد ، فكللماته شاعت وذاعت وبخاصة أنه سئل أحيانا فأجاب وهذا يشير إلى أنه في حال صحو «سئل ماهو العرش ؟ فأجاب أنا هو . وما هو الكرسي ؟ فأجاب أنا هو . وماهو اللوح والقلم ؟ فأجاب أنا هو » (٩٣) .

وأما أثره فيمن بعده ، فما أمر ابن الفارض وأمثاله بحفى .

وإذا كان الأمر في حال البسطامى لايزال في دائرة التصوف والذوق والوجد الغالب ، فإن هناك حالة أخرى صاحبت هذه البداية ، لكنها كانت أكثر وضوحا في الخروج من المنهج الذوقى وأوضح دخولا في باب فلسفة الوجود ، تمثلت هذه الحال في أقوال الحسين ابن منصور الحلاج .

الحلاج :

أبو مفيد الحسين بن منصور الحلاج . من كبار صوفية عصره ، قيل إنه ولد بالبيضاء في فارس ، وقيل إنه مجوسى الأصل ، وقيل إنه من نسل الصحابى أبى أيوب . اتهم من كثير من علماء عصره ، ومن السلطة بالخروج عن الدين ، وبالتأمر على الدولة ، حتى صدرت ضده فتوى قُبلَ على إثرها « ٣٠٩ هـ » .

أدى به الفناء إلى القول بالخلول ، ولذا اعتبره البعض صاحب أبرز الأفكار الغالية المتطرفة التى خرجت من بغداد ، ودفع ثمنها حياته لأن من تسامحوا مع البسطامى في شطحه لم يتسامحوا مع الحلاج لأنهم رأوا خروجه السافر على عقيدة المسلمين وجرأته في التصريح بذلك (٩٤) .

"والواقع أنه (الحلاج) أحدث ثغرة في التصوف لم تسد ، ذلك أن شطحات البسطامى عبارات عابرة ، أما الحلاج فقد أقحم التصوف في ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود" (٩٥) .

كما ظهر ذلك في النص المنسوب إليه : «تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق

(٩٤) الشافعى / فصول / ١١٧ .

(٩٣) تذكرة الأولياء / ١٧١/١ .

(٩٥) صبحى / التصوف / ٧٨ .

وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه ، نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة الحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه الحبة علة الوجود ، والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو « (٩٦) .

وقد نطق بعبارات وأبيات في فئاته تظهر قوله بالحللول ، والحللول عنده فناء الإرادة الإنسانية تماما في الإرادة الإلهية ، بحيث يكون الفعل الصادر عن الإنسان صادرا عن الله ، فالإنسان عنده كما لا يملك أصل فعله لا يملك فعله . (٩٧) .

ومن عباراته الدالة على ذلك قوله « أنا الحق » (٩٨) وذلك في قوله :

| | |
|----------------------------|---------------------------------|
| أنا الحق والحق حق | لا بس ذاته فما ثم فرق |
| «أنا من أهوى ومن أهوى أنا | نحن روحان حللنا بدنا |
| فإذا أبصرني أبصرته | وإذا أبصرته أبصرنا (٩٩) |
| أنت بين الشغاف والقلب تجري | مثل جري الدموع من أجفاني |
| وتحل الضمير جوف فؤادي | كحللول الأرواح في الأبدان (١٠٠) |

ويعلق الدكتور التفتازانى على هذين البيتين بقوله : وواضح من هذا أن الحلاج يصرح بلفظ الحللول ، ويعنى به حلول الطبيعة الإلهية في الطبيعة البشرية ، أو بتعبير آخر اصطلاحى عنده « حلول اللاهوت في الناسوت » (١٠١) .

وهذا هو الذى عبر عنه في أبياته :

| | |
|----------------------------|----------------------|
| سرسنا لاهوته الثاقب | سبحان من أظهر ناسوته |
| في صورة الآكل والشارب | ثم بدا خلقه ظاهرا |
| كلحظه الحاجب بالحاجب (١٠٢) | حتى لقد عاينه خلقه |

(٩٦) الطواسين/ ١٢٤ - ١٢٥ . نشر ما سينيون ١٩١٣ م ، الجليلند / من قضايا التصوف .

(٩٧) طبقات السلمي / ٣١١ تحقيق نور الدين شريه .

(٩٨) الطواسين / ٥١ ، أخبار الحلاج . ما سينيون / ١٠٨ .

(٩٩) ابن خلكان / وفیات الأعيان / ١٨٤ / ١ . السلمي / طبقات / ٣٠٩ .

(١٠١) مدخل / ٢٧ . (١٠٢) ابن الجوزى / تلبیس / ١٨٢ . ١٣٤٧ هـ .

فسد الباب على كل تأويل وفتحه على تأويل واحد هو ظهور الأثر الخارجى في أفكاره ،
وتلذذه كذلك بتصريحه بالحلل الذى كان يرميه به أهل بغداد (١٠٣) .

أ - جر عليه قوله الصريح بالحلل مواقف واتهامات قاسية ، فقد أبعد شيوخ
النصوف في بغداد عن حلقاتهم ، ولا شك أنهم أدركوا بحاله على حقيقتها من غيرهم (١٠٤)
وكان ذلك من الجنيد البغدادي ، ومن عمرو بن عثمان المكي ، وعلي بن سهل الأصبهاني
(١٠٥) وأبى يعقوب النهرجوري الذى كان قد زوجه ابنته في بداية أمره فلما تبين له حقيقة
أمره ودعواه الحلل ، أخذها منه حتى لا تكون تحت سلطان كافر (١٠٦) .

وهذا ما عناه ابن تيمية بقوله : وليس أحد من مشايخ الطرق - لا أولهم ولا آخرهم -
يصوب الحلاج في جميع مقاله ، بل اتفقت الأمة على أنه إما مخطئ . وإما عاص ، وإما فاسق ،
وإما كافر ، ومن قال إنه مصيب في جميع هذه الأقوال المأثورة عنه فهو ضال ، بل كافر
ياجماع المسلمين » (١٠٧) .

ب - اتهم بالشعوذة من جانب المعتزلة ، كما اتهمته السلطة بالتآمر ضد الدولة (١٠٨)
ولقد اهتم الاسماعيلية به وجعلوه وليا دفعوه إلى مقام الإمام الإسماعيلي ، ويذكر الخطيب
البغدادي أن الاسماعيلية كانوا يكتبون الحلاج ويسمونهم عبد الله الزاهد (١٠٩) أما ابن
العماد الحنبلي فيذكر أن الحلاج دخل بغداد على جمل ، وعلق مصلوباً ، ونودى عليه : هذا
أحد القرامطة فاعرفوه (١١٠) .

فإذا أضفنا إلى ذلك ما حكاه المؤرخون عن سبب قتله واعترافه بما نسب إليه من قوله :
من فاته الحج فإنه يبنى في داره بيتا يطوف به كما يتطوف بالبيت ، وقوله وجدت هذا في
كتاب الصلاة للحسن البصري ، وتكذيب القاضي له بأنه قرأ كتاب البصري ولم يجد فيه
ذلك (١١١) أقول إذا أضفنا هذا إلى ما سبق أدركنا كم جرت عليه عباراته التهم الشنيعة
التي أدت به إلى القتل .

(١٠٣) الشافعي / فصول / ١١٨ . (١٠٤) الشافعي / فصول / ١١٧ .

(١٠٥) وفيات الأعيان / ١ / ١٨٤ . أخبار الحلاج / ١١٤ . ما سنيون - كراوس ١٩٣٦ م باريس .

(١٠٦) ابن كثير البداية والنهاية ١٢٥/١١ ، تاريخ بغداد / ٨ / ٢٢١ .

(١٠٧) الاستقامة / ١ / ١١٦ ، ١١٧ . (١٠٨) وفيات الأعيان / ١ / ١٨٤ .

(١٠٩) تاريخ بغداد / ٨ / ١١٢ . (١١٠) شذرات الذهب / ٢ / ٢٥٣ .

(١١١) ابن الجوزي / المنتظم / ١٦٢١٦ . تاريخ بغداد / ٨ / ١٣٨ .

على أن هذه الاتهامات وفي طيها تُكوّن فكرة عن روافد أجنبية لها صدى في أفكار الدارسين المعاصرين من الغربيين ومن المسلمين ، ف «ماسينيون» يرى أن الحلاج كجبدلى وصوفى في آن معا حاول أن يوفق بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية (١١٢) .

ونيكلسون يقرر : يبدو أن الحلاج متأثر بثقافات أجنبية كالفلسفة الهيلينية (١١٣) والشيشى يشير إلى أثر الأفكار الفارسية ، والشيعية عنده (١١٤) وعفيفي يذكر تأثيره بالعقائد المسيحية (١١٥) .

ج - تعقب كثير من المؤرخين آراءه في فرقته وورثة فكرة ، فبين البغدادى «عبدالقاهر» أن غرض الحلولية القصد إلى إفساد القول بالتوحيد . ويّين علاقتهم بالرافضة (١١٦) .
والمقدسى يتهمهم بأنهم يقولون بتناسخ الأرواح (١١٧) .

وابن الجوزى وابن كثير والخطيب البغدادى يفضحون حقيقة الحلولية ويقولون إن بعضهم نسب إلى الحلاج دعوى النبوة ودعوى الربوبية ، وإنه قال ، «أنا مُهْلِك عاد وثمود» (١١٨) .

لكن هل هذا هو الحكم الفاصل في أمر الحلاج وفنائه المؤدى إلى الحلول ؟
بعيداً عن أتباعه الذين حاكوا حوله كثيرا من الأساطير حتى جعلوه كال المسيح ، فإن هناك من يرى أن الحلاج لو صح مانسب إليه من عبارات في التوحيد فإنه يكون قد رد بها على أهل الاتحاد والحلول ، وهذا هو رأى ابن تيمية - كما أشرنا إليه سابقا والذي يفسر من خلاله أن الحلاج نسب إليه الشئ وضده : وذلك أن شخصيته تسمح بذلك «وقد رأيت أشياء كثيرة منسوبة إلى الحلاج من مصنفات وكلمات ورسائل ، وهى كذب عليه ولاشك ، في ذلك ، وإن كان في كثير من كلامه الثابت عنه فساد واضطراب ، ولكن حملوه أكثر مما حمّله ، وصار كل من يريد أن يأتى بنوع من الشطح والطامات يعزوه إلى الحلاج لكون محله أقبل لذلك من غيره» (١١٩) .

وفي الدراسات المعاصرة نجد من يقول إن الحلول عند الحلاج مجازى وليس حقيقيا لأنه

(١١٢) الفتازانى / مدخل / ١٢٦ .

(١١٣) في التصوف الإسلامى وتاريخه / ١٣١ .

(١١٤) الفكر الشيعى والنزعات الصوفية / ٧٢ طبعة بغداد / ١٩٦٦ م .

(١١٥) التصوف النورة الروحية / ٨٢ "طبعة ١٩٦٣ م" .

(١١٦) الفرق بين الفرق / ٢٥٤ . (١١٧) البدء والتاريخ / ٥ / ٢٢٩ .

(١١٨) البداية والنهاية / ١٣٨ / ١١ . تاريخ بغداد / ٨ / ١٢٧ .

(١١٩) الاستقامة / ١١٨ .

نسب إليه أقوال تصرح بالتفرقة بين المخلوق والخالق مثل « من قال إن الإلهية تخرج البشرية والبشرية بالإلهية فقد كفر ، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم ، ولا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه » .

وقوله « ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به » (١٢٠) .

"وليس قوله بالحلول إذن حقيقيا ، وإنما هو مجرد شعور نفسى يتم في حال الفناء في الله ، أو على حد تعبيره ، مجرد استهلاك الناسوت في اللاهوت " (١٢١) .

ولأنه ثبت الثنائية في الوجود فهو في نظر صاحب الرأى السابق - بعيد عن القول بوحدة الوجود ، لهذا السبب ولأنه كان حلولا يطلب محو صفاته وحلول صفات الله كلها وأما الفناء عند أصحاب وحدة الوجود فهو حال تحقق فيها الصوفى من اتحاد موجود بالفعل ، كان قد حجب عنه اشتغاله بأنانيته " (١٢٢) .

كذلك نجد نيكلسون يقرر أن قوله الحلاج أنا الحق " ليست شطحا ، ولكنها نظرية كاملة في الإلهيات متصفة بصفة صوفية قوامها أن الرجل المتأله إذا صفى نفسه بالرياضة والمجاهدة والزهد وجد حقيقة الصورة الإلهية التى طبعها الله فيه لأن الله خلق آدم على صورته ، ثم يقول صراحة وهكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والمسيحية - وهى قولهم إن الله خلق آدم على صورته - أساسا لنظرية في خلق العالم ، ولنظرية مكملة لها في تأليه الإنسان " (١٢٣) .

ويرى نيكلسون أن حلول الحلاج حلول مجازى ، لكنه يعترف بأن هذا الحلول المجازى لم يقبل من المسلمين ، ويقرر أنه تطور عند محبى الدين بن عربى وعند الجبلى فصار نظرية متكاملة في الوجود ، ونقل من عند الحلاج إلى مدرسة ابن عربى قوله بمعتقدات أخرى (١٢٤) .
وبعيدا عن حكم جازم في الأمر نقول :

أولا : كان لقول الحلاج بعبارات تفيد الحلول ولو اجتاز أثره السيئ لأنها شاعت وذاعت وفيها من العبارات ما يستعصى على التأويل الذى يجعلها مجازية الدلالة مما جعل

(١٢٠) السلمى / طيقات / ٣١ ، مدخل / ١٢٨ .

(١٢١) السابق / ١٢٩ . (١٢٢) السابق / ١٣١ .

(١٢٣) في التصوف الإسلامى وتاريخه / ١٣٣ . ، والواقع ان هذا ليس أنثرا يهوديا ، بل هو حديث صحيح في البخارى رقم ٦٢٢٧ في باب بدء السلام وفي مسلم رقم ٢٦١٢ باب النهى عن ضرب الوجه .

(١٢٤) السابق / ١٣٠ ، ١٣٥ .

واحدا كالجنيـد يرى أن خطأ الحلاج لا يسده إلا رأسه .

ثانيا : بات موضع اتفاق بين المهاجمين والعاذرين أو المفسرين أن الأثر الأجنبي لفلسفات ونحل متعددة باللفظ وبالمعنى أظهر من أن ينكر في كثير من عبارات الحلاج .

ثالثا : لم يكن موضع خلاف أن الفناء الذى أدى بصاحبه إلى الحلول - ولو مجازيا - لم يكن موضع رضا العامة ولا العلماء الصوفية وغيرهم .

رابعا : لم يكن موضع خلاف كذلك أن أقوال الحلاج سواء في الفناء وإن كان ليس من أصحاب وحدة الوجود - أو في وحدة الأديان - أو في الحقيقة المحمدية ، وجدت بشكل فلسفى أكثر في نظرية ابن عربى في وحدة الوجود .

لذا نقول إن هذه البداية التى وضحت عند الحلاج بشكل أدق مما كانت عند البسطامى كانت دليلا على ماتسرب إلى التصوف السنى من أفكار أجنبية وغريبة على الإسلام ، كان لها أثرها فيما بعد ذلك ، وحددت طبيعة الصلة بين فهم الصوفى للتوحيد وبين نظريته أو فكرته عن شخصية الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم .

٢ - التصوف الفلسفى : (عقيدة وحدة الوجود) :

نضجت بدايات التفلسف واكتملت حتى صارت شيئا غريبا سمي اصطلاحيا بالتصوف الفلسفى وقد يبدو غريبا هذا الوصف نظراً لاختلاف منهج التصوف وأدواته عن منهج الفلسفة وأدواتها ، الأمر الذى جعل الصوفية والفقهاء في آن معا ينظرون إلى هذا النوع من التصوف على أنه مسخ للتصوف الإسلامى ، بل هو خطأ دينى نظراً لتضارب ما جاء فيه مع العقيدة الإسلامية .

لكن الواقع أننا أمام فكر له سماته ، فقد مزج فيه الذوق بالنظر العقلى ، واستخدم مصطلحات مأخوذة من فلسفات عديدة ، الأمر الذى جعل لغته غامضة إلى حد صعوبة فهمها والاختلاف البين حول دلالاتها ، باختصار أنت أمام فكر لا هو بالتصوف الصرف ولا هو بالفلسفة المحضة (١٢٥) بل هو نظرية في تفسير الوجود خلطت التصوف بالفلسفة ولايستطيع أصحاب هذه النظرية أن يدعوا أنهم وصلوا إليها من خلال الذوق الصوفى .

هذه النظرية شغل أصحابها بتفسير الكثرة التى في العالم والوحدة التى يتصف بها الله سبحانه ، هذه الوحدة المطلقة التى يقول «رسل» إنها سمة التصوف كله على اختلاف

(١٢٥) التفازانى / مدخل ١٨٧ ، ١٨٨ ، صبحى الصوف ، ٧٨ ، ٧٩ .

مراحله ، لأن الصوفية يؤمنون بالوحدة ابتداء من وحدة الشهود إلى وحدة ، الوجود لأن الجزئيات المتعارضة والموجودات المتكثرة المتعددة المتنافرة ليست إلا أشباحا جسدها الوهم إذ تختفى وراءها الوحدة المطلقة ، كذلك فإن الصوفية يؤمنون بالوحدة من زاوية سيكولوجية لأن الإيمان بالوحدة يضيف شعورا بالأمن على الصوفي (١٢٦) .

وهنا نذكر ملاحظتين هامتين :

الأولى : أنهم من خلال ماكتب ابن خلدون عن تصوفهم وموضوعاته - قد تحدثوا فيما تحدث فيه الصوفية قبلهم من تعويل على المجاهدة والرياضة من أجل الترقى ، ومن جعلهم الكشف منهجا لمعرفة الحقائق ، ومن أنهم تحققوا بالفناء كما تحقق به غيرهم ، وأن لغتهم جاءت رمزية غامضة (١٢٧) وبخاصة في محاولاتهم التوفيق بين الفلسفة والعقيدة الحقنة لكنهم زادوا عن سبقهم أمورا ذكرها أستاذنا التفتازاني بقوله : «إلا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنيين بأمور أولها أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بَسَطوها في كتبهم أو أشعارهم ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه ، وثانيها أنهم أسرفوا في الرمزية إسرافا إلى حدٍ بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير .

وثالثها اعتدادهم الشديد بأنفسهم ويعلمهم ، وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم : فقد لازم أكثرهم على الأقل» (١٢٨) .

الثانية : إن الحديث عن الوحدة والكثرة لم يكن أمرا ضروريا تحتاجه ظروف الاعتقاد آنذاك حتى نسوغ لجوء التصوف إلى هذا المنعطف ، فضلا عن أنه قد سبقت معالجته لدى كثيرين من أصحاب التصوف السني وهم يتحدثون عن الفناء في التوحيد وإن كانوا لم يقعوا فيما وقع فيه أصحاب وحدة الوجود ، وذلك لارتباطهم بمنطلق العقيدة في الإسلام «الكتاب والسنة» ولعدم وقوعهم في أسر النظريات الفلسفية آنذاك ولعل الإمام الغزالي «٥٠٥ هـ» من أبرز من تكلم في هذه القضية وهو يتكلم عن الفناء في التوحيد ، وإن كان يرى أن هذا من علوم المكاشفة التي ينبغي عدم توسيع دائرة الحديث فيها وبخاصة أمام

Russell . Mysticism and logic P.8 (١٢٦)

(١٢٧) ابن خلدون / مقدمة / ٣٣٠ - ٣٣٩ تحقيق على عبد الواحد الوافي / ١٩٦٠ م.

(١٢٨) التفتازاني / مدخل / ١٩٢ .

العامّة . فهو يقرر أنها مشكلة ، حلّها لابد أن يكون على أساس شعورى لاعقلى لأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء فيمكن أن ندرك الشئ الواحد على أنه كثير كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد وهو بهذا يرى أن الوحدة شهودية وليست وجودية ، لأنها شعور يتم عند الصوفي في حال الفناء .

ويقرر أن من نظر إلى الكثرة من حيث إنها فعل الله وصنعه ، لم يكن ناظرا إلا الله ، ولا عارفا إلا بالله ، ولا محبا إلا الله الذي هو الموجود الحق ، والذي لا يرى إلا الله ، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه ، بل من حيث إنه عبد الله ، فهذا هو الذى يقال فيه إنه فنى في التوحيد ، وأنه فنى عن نفسه ، وإليه الإشارة بقوله : من قال كنا بنا ففينا عنا فبقينا بلا نحن» (١٢٩) .

وهو في حديثه عن مراتب التوحيد يرى أن أعلاها ألا يرى في الوجود إلا واحدا ، ويسمى هذه مشاهدة الصديقين ، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد . والموحد هنا ، لم يحضر في شهوده غير الواحد ، وهذه هى الغاية القصوى في التوحيد . (١٣٠) .

وعن موقف الغزالي هذا يقول نيكلسون : «أما الغزالي نفسه فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين لم تجرح من أجلهما عقيدته في الإسلام ، الأولى تقديسه للشرع ، والثانية وجهة نظره في الألوهية ، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله - مع أهل السنة - إن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وإنه بمقدار ما يتحمل في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية يكون استعدادها لمعرفة الله ، وإن العبد عبد والرب رب ولن يعبر أحدهما الآخر البتة ، وبهذا المعنى الروحى العميق فهم الغزالي قرب الألوهية لله من قلوب الخلق ، ولكنه قرب «الله» لا «الكل في واحد» (١٣١) .

وحدة الوجود : *

من المقرر في ضوء ما سبقت الإشارة إليه أن الحلّاج كان نقطة انطلاق لأصحاب مذهب وحدة الوجود ، وأن هذه النظرية الفلسفية في تفسير الوجود مدينة لأفكار الحلّاج بشكل

(١٢٩) إحياء علوم الدين / ٤/ ٢٧٦ .

(١٣٠) السابق / ٢/ ٢/ ٤ مدخل إلى التصوف / ١٧٦ - ١٧٩ .

(١٣١) في التصوف الإسلامى وتاريخه / ٨٤ . تعريب د . أبو العلا عفيفى .

(*) عولجت هذه النقطة وما بعد ، مقدمة لبحث " شخصية الرسول محمد صلى الله عليه وسلم " انظر : حولة الجامعة الإسلامية العالمية بباكستان العدد الأول ٩٣ - ٩٤ ص ٩٩ .

أو بآخر .

وهذا ما يشير إليه نيكلسون بعد أن تحدث عن رفض المسلمين لفكر الحلاج ، يقول :
ومع كل هذا يدين التصوف الإسلامي للحلاج بدين لا يمكن تقديره ، فإن مذهبه هذا الذي
رفضه المسلمون هو الذي أدخل في الإسلام تلك الفكرة التي أحدثت فيه انقلاباً عظيماً
أعنى فكرة الكثرة في الوحدة المطلقة ، أو مبدأ التباين في الوحدة (١٣٢) .

ومن المقرر كذلك أن هذا المذهب أندلسي ولم ينتقل إلى المشرق إلا على يد ابن عربي
وابن سبعين اللذين استقرّ بهما المطاف في المشرق حيث نشرتا تعاليم هذا التصوف (١٣٣) .
وهذه الحقيقة هي ما يؤكدها بحث أسين بلاثيوس عن ابن مسرة ومدرسته حيث تتبع
المدارس الصوفية الفلسفية السابقة على ابن عربي والتي كانت تنحو نحو وحدة الوجود في
الأندلس ، وقد أظهر هذا البحث أثر ابن مسرة « ٣١٩ هـ » في صوفية كثيرين في الأندلس
بخاصة مما جعل مدرسته يمتد أثرها ليصل إلى ابن عربي « توفي ٦٣٨ هـ » الفيلسوف
الأندلسي الذي ظهر على يده مذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة (١٣٤) .

ووحدة الوجود تعنى - عند أصحابها - أنه لا موجود على الحقيقة إلا الله ، فهو وجود
واحد ، وأما مانراه من الكثرة المشاهدة في هذا العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول
القاصرة ، على أن من أصحاب وحدة الوجود كابن عربي ، من يفسح المجال للقول بوجود
الممكنات والمخلوقات على نحو ما ، ومنهم من يطلق القول بالوحدة ، ويعن في ذلك إلى
الحد الذي يجعله لا يثبت إلا وجود الله فقط ، وهؤلاء هم أصحاب الوحدة المطلقة ، وعلى
رأسهم ابن سبعين « (١٣٥) » .

ولأن من قالوا بهذه العقيدة أمثال ابن عربي وابن سبعين والجيلي متفقون في أصل
المذهب وإن اختلفت تفسيراتهم للعلاقة بين الوحدة والكثرة ، ولأنهم متفقون فيما رتبوه
على هذه العقيدة من عقائد مثل ، وحدة الأديان ، والحقيقة المحمدية ، وإن اختلفت بعض
الأسماء ، أقول لهذه الأسباب نشير إليها عند شيخهم ابن عربي ، دلالة على ما إليه تقصد .

(١٣٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه / ٨٥ .

(١٣٣) الفتازاني / ابن سبعين وفلسفته الصوفية / ٧٢ طبعة ١٩٧٣ م .

(١٣٤) الفتازاني / مدخل / ١٩٨ ، الشافعي / فصول / ١١٩ .

(١٣٥) الفتازاني : مدخل / ١٩٩ .

وحدة الوجود عند ابن عربي « ٦٣٨ هـ »

هى تعنى عنده - كغيره - أن الحقيقة الوجودية واحدة ، وإن الكثرة المشاهدة وهم من الحس الذى يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية ، وهذا هو العقل القاصر ، وأما الحقيقة فهى أنهما شئ واحد والتفرقة بينهما اعتبارية .

وعنده أن وجود المحدث هو عين وجود القديم « ومن أسمائه الحسنى : العليُّ ، على من ؟ ومائمه إلا هو . وعن ماذا ؟ وماهو إلا هو ، فعُلُوهُ لنفسه ، هو عين الموجودات فالمسمى لمحدثات هى العلية لذاته ، وليست إلا هو ... هو عين ما بطن وهو عين مظهر ، ومائمه من يراه غيره ومائمه من ينطق عنه سواه ، وهو المسمى أبو سعيد الخراز وغير ذلك من الأسماء المحدثات .

وهذا ما عبر عنه بقوله : سبحان من خلق الأشياء وهو عينها « (١٣٦) .

وهو - كغيره من أصحاب وحدة الوجود - لا يؤمن بأن العالم خلق من عدم في زمان ، وذلك حتى لا يناقضوا فكرتهم في الحقيقة الوجودية الواحدة ، ولذا يفسر استخدامه للفظ الممكنات استخداما خاصا حيث يرى أنه ليس معناها الممكن المتغير الحادث في مقابل الواجب ، بل معناها أنها أعيان ثابتة لذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لا بد أن توجد بالفعل ، وهى بهذا ضرورة الوجود وإن كان وجودها بغيرها (١٣٧) ثم السر الذى فوق هذا في هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم ، وليس وجودها إلا وجود الحق بصورة ماهى عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها « (١٣٨) .

وعن حكمة وجود المخلوقات يتحدث بما يفيد تأثره بنظرية الفيض ، وأثر العلاج في «طاسين الخلق» واضح فيه كذلك ، ذلك لأن «ابن عربي» يقول بالفيض الذى يعنى أن الله يبرز الأشياء من الوجود العلمى إلى الوجود العينى ، وهذا هو التجلي الإلهي الدائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور (١٣٩) .

ويوضح ابن عربي هذه الحكمة من خلال تفسيره للحديث القدسي : كنت كنزا مخفيا لم أعرف فخلقت الخلق فعرفوني .. بمعنى أن الحق تعالى أراد أن يُعرف . فخلق الخلق والإنسان

(١٣٦) الفتوحات المكية / ١ / ١٦٠٤ « طبعة / ١٢٩٣ هـ » .

(١٣٧) مدخل إلى التصوف / ٢٠١ .

(١٣٨) فصوص الحكم / ٩٦ . تحقيق د/ أبو العلا عفيفي طبعة ١٩٤٦ م .

(١٣٩) مقدمة الفصوص / ٢٢٨ .

جميعاً ليرى نفسه في صورة تتجلى فيها أسماؤه وصفاته أو ليرى تعيينات أسمائه في مرآة العالم والوجود الخارجى ، فظهر في الوجود مظهر ، وعلى النحو الذى عليه ، وكشف بذلك عن الكنز المخفى الذى هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب ، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجربتها ، بل في تقييدها وتعيينها (١٤٠) فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت : هى الحق ، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت : هى الخلق (١٤١) .

وهذا الذى أشرنا إليه من حديثه عن مذهبه في الفصوص أو الفتوحات هو مانعاه حين تحدث عن الفناء وقسمه إلى سبع درجات ومراحل تبدأ بالفناء عن المعصية وتمر بالفناء عن أفعال الخلق بإنكار نسبتها الأصلية إلى الإنسان باعتبار أن الفضل أولاً وأخيراً لله . ثم يتحدث عن الفناء عن الصفات المخلوقة ويسوى هنا بين الرأى والرئى ؛ إذ لا يمكن في نظره التمييز بين الخلق والمخلوق . ثم الفناء عن الذات . والفناء عن الكون كله ، والفناء بالله عما سوى الله ، ثم الفناء عن صفات الله ومتعلقاتها ، ويقول إن هذا يحدث إذا شوهذ نفس ظهور العالم بالنسبة للذات الإلهية (١٤٢) .

وعلى أساس مذهب وحدة الوجود قال ابن عربى بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية - كما سيجئ - وقال كذلك بوحدة الأديان كنتيجة مترتبة على قوله بالإنسان الكامل . باعتبار أنه مصدر كل الأديان . كذلك قال بأن العالم كله خير في ذاته بما في ذلك الشرك والمعاصى لأنها لا تعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله ، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهى أما ما يسميه الناس شراً فهو في نظرهم عدم محض أى : عدم وجود صفات إيجابية فليس للشر وجود حقيقى بالنسبة لله الذى ليس في طبيعته تقابل ، والشر من الأشياء المتقابلة بالتضاد ، فوجوده قاصر على عالم الظواهر حيث تعرف الأشياء بأضدادها» (١٤٣) .

وبابن عربى تأثر كثيرون : فلاسفة كالجلى « ت ٨٣٢ هـ » وشعراء أمثال فخر الدين العراقي « ت ٦٩٦ هـ » وأوحد الدين الكرماني « ت ٦٩٧ هـ » وعبد الرحمن الجامى « ت ٩٩٨ هـ » وهم من شعراء الفرس ، كما تأثر به كثير من المتأخرين أمثال عبد الغنى النابلسى « ت ١١٤٣ هـ » والأمير عبد القادر الجزائرى « ١٨٨٣ م » الأمر الذى جعل

(١٤١) مقدمة الفصوص / ٢٤ .

(١٤٠) فصوص الحكم ، ٤٨ .

(١٤٢) الفتوحات ٦٧٦/٢ ، ود . جعفر - النصوص / ٢٤١ - ٢٤٢ « طبعة ١٩٧٨ م » .

(١٤٣) نكلسون : في النصوص الإسلامى وتاريخه / ٨٨ .

العلماء يُستَفَرُّون لمذهبه هذا في فترات تاريخية متلاحقة لدراسته ونقده (١٤٤) .

٣ - موقف العلماء من عقيدة وحدة الوجود :

منطقي أن يهيب كثير من علماء الأمة للرد على عقيدة تسوى بين الخالق والمخلوق فتخالف بذلك إجماع المسلمين . كما تخالف نصوص الكتاب والسنة ، وبخاصة أن محققى الصوفية قالوا بالفناء في التوحيد دون أن يوقعهم ذلك في ساحة وحدة الوجود ، وحسبنا أن نشير هنا إلى أن ابن تيمية «ت ٧٢٨ هـ» كان من أكثر العلماء حربا على هذه العقيدة ، وماترتب عليها من فاسد العقائد التى توارثها بعض الناس عن أصحابها ، فقد انتقد فناء أصحاب هذه العقيدة بأنه فناء أهل الضلال والإلحاد لأنهم يقولون :

لاموجود إلا الله ، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق ، فلا فرق بين الرب والعبد (١٤٥) "وهؤلاء يصل بهم الكفر إلى أنهم لا يشهدون أنهم عباد ، لاجمعنى أنهم معبدون ، ولا بمعنى أنهم عابدون ، إذ يشهدون أنفسهم هى الحق ، كما صرح بذلك طواغيتهم كابن عربى " (١٤٦) .

ويتولى تفنيد آرائهم وبيان تناقضهم لأنهم يقولون مثلاً أخطأ النصارى في كذا فيقول هو : ومن المخطئ إذا كان الوجود عين الموجود لكنهم يقولون إن الرب هو الموصوف بجميع النقائص التى يوصف بها المخلوق ، ويقولون إن المخلوقات توصف بجميع الكمالات التى يوصف بها الخالق " (١٤٧) . بل لا تكاد تجد كتابا لابن تيمية يتحدث فيه عن العقائد دون أن تعثر فيه على نقد لاذع وتكفير صريح لأصحاب وحدة الوجود ، وبصرف النظر عن الحكم هنا فإنه يبقى شدة تعقبه وكثرة مناقشته لأصحاب وحدة الوجود ، مرة بالنقل ، وأخرى بالعقل ، وثالثة بالواقع الملموس ، كذلك نجد ابن خلدون «ت ٨٠٨ هـ» يخطئهم فيما قالوا ويبين أنهم أخطأوا في تفسيرهم للفناء ، «وهم في هذا يفرون من التركيب والكثرة بوجه من الوجوه ، وإنما أوجبها «أى الوحدة» عندهم الوهم والخيال ، مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون : إن المرید عند الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ، ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ،

(١٤٤) مدخل / ٢٠٥ الحياة الروحية / ٤١ . د / محمد مصطفى حلمي .

(١٤٥) الفتاوى / ١٠ / ٢٢٢ . (١٤٦) السابق / ١٦٢ .

(١٤٧) الفتاوى / ١١ / ٢٤٢ .

ويعبرون عن ذلك بمقام «الفرق» وهو مقام العارف المحقق ، ولا بد للمريد عندهم من عقبة الجمع ، وهى عقبة صعبة . لأنه يخشى من وقوفه عندها فتخسر صناعته « (١٤٨) .

وكان ممن تعقبهم أيضا برهان الدين البقاعي «ت ٨٨٥ هـ» في كتابه الذى خصص أكثره لتكفير ابن عربى ، وقد حكى فيه أن شيخه علاء الدين البخارى «توفى ٨٣٤ هـ» قد كفر ابن عربى وأصحابه (١٤٩) .

وإذا كانت عقيدة وحدة الوجود مليئة بالتناقض والمخالفة فإن أخطر ما تولد عنها هو وحدة الأديان وأنها جميعها صحيحة ، وعلى أى وجه عبد الإنسان ربه فهو على حق ، دون تفرقة بين الصحيح والفساد ، «وهذا في رأينا من الغلو الذى لا مبرر له ، فالعقائد والديانات متباينة ومنها الصحيح والفساد ، فكيف يعلن جمعه هذه المتناقضات في عقيدة واحدة؟!» (١٥٠) .

وبعد ...

فمن خلال هذه المخالفات الصريحة للعقيدة الإسلامية ، والأثر الأجنبى متعدد الروافد يتبين لنا أن هذه العقيدة كانت ثلثة في الفكر الصوفى العقدى ، وأنه لا يمكن أن ينظر إلى التصوف الإسلامى من خلال هذا المنحى الفلسفى ، بل لابد أن نفرق بين حديث أصحاب التصوف السنى عن التوحيد وحديث هؤلاء المتفلسفة ، وقد يتضح هذا إذا تذكرنا أن ابن عربى لم يعجبه قول الجنيد البغدادى في التوحيد حين قال : التوحيد أفراد الحدوث عن القدم ، فبين أن التوحيد أن تميز بين القديم والحديث ، بين الخالق والمخلوق ، وصاحب القصص أنكر هذا ، وقال في مخاطبته للجنيد : يا جنيد هل يميز بين المحدث والقديم إلا من يكون غيرهما ؟ فخطأ الجنيد فى قوله : أفراد الحدوث عن القدم ، لأن قوله هو أن وجود المحدث هو عين وجود القديم « (١٥١) .

ونضيف أن وحدة الوجود لم تقبلها كل عقول المريدين ، فحين سمع أحدهم من شيخه أن الكل عندنا حلال «الزوجة والأخت» ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام ، فقلنا حرام

(١٤٨) المقدمة / ٣٣٩ .

(١٤٩) برهان الدين البقاعي / تبييه الغبى إلى تكفير ابن عربى / ٧٢ تحقيق عبد الرحمن الوكيل دار النقوى /

١٩٨٩م مصر .

(١٥٠) مدخل إلى التصوف الإسلامى / ٢٠٤ .

(١٥١) ابن تيمية / السابق / ١١ / ٢٤١ .

عليكم ، وسمع أن من قال لك إن في الكون سوى الله فقد كذب ، قال المريد : فمن هو
الذى يكذب ؟ وقالوا لآخر : هذه مظاهر فقال لهم : المظاهر غير الظاهر أم هي ؟
فإن كانت غيرها فقد قلتم بالنسبة ، وإن كانت إياها فلا فرق « (١٥٢) .
وإذا كان هذا هو الموقف من عقيدة وحدة الوجود فالذى يهمنا أن ماترب عليها من
عقائد كان مخالفا كذلك لعقيدة أصحاب التصوف السني وما ارتبط بها من موضوعات .

*** **